http://www.humanityspace.net
http://www.гуманитарноепространство.рф





2025
Volume 14, No 4 Том 14, № 4

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC
ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 14, No 4
Том 14, № 4

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 14, No 4
Том 14, № 4

2025

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 14, № 4, 2025**
Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 14, No 4, 2025**

Главный редактор / Chief Editor: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
Дизайн обложки / Cover Design: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
E-mail: **humanityspace@gmail.com**

Научные редакторы / Scientific Editors: **В.П. Подвойский / V.P. Podvoysky**
E-mail: **9036167488@mail.ru**
О.В. Стукалова / O.V. Stukalova
E-mail: **stukalova@obrazfund.ru**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.net**
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Международная академия образования / International Academy of Education
121433, Россия, г. Москва, ул. Большая Филёвская, 28, корп. 2
Bolshaya Filevskaya str., 28, building 2, Moscow 121433 Russia

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G. Group
125009, г. Москва, Тверская улица, 27, строение 1, подъезд 2
Tverskaya str., 27, building 1, approach 2, Moscow 125009 Russia
Постер-МГУ / Poster-MSU
119296, г. Москва, ул. Молодежная, 3
Molodezhnaya, 3, Moscow 119296 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **16.06.2025**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**
DOI: 10.5281/zenodo.15719081
EDN: CNTNPE

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Поль Дмитрий Владимирович
доктор филологических наук, профессор
Московский педагогический государственный университет

Полюдова Елена Николаевна (США: Калифорния)
кандидат педагогических наук
Окружная библиотека Санта Клара

Сёке Каталин (Венгрия)
кандидат филологических наук, доцент
Института Славистики Сегедского университета

Стукалова Ольга Вадимовна
доктор педагогических наук, доцент
Благотворительный фонд «Образ жизни»
Институт психологии Российской академии образования

Солодухин Владимир Иосифович
доктор педагогических наук, профессор
Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов

Солодухина Татьяна Константиновна
доктор педагогических наук, профессор
Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов

Табачникова Ольга Марковна (Великобритания: Престон)
доктор философских наук, кандидат физико-математических наук, доцент
Университет Центрального Ланкашира

Щербакова Анна Иосифовна
доктор педагогических наук, доктор культорологии, профессор
Московский государственный институт имени А.Г. Шнитке

EDITORIAL BOARD

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 302-309
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 302-309
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-302-309
EDN: EGOHFT

Современные вызовы и адаптация традиционных взглядов на брак и семью в христианском учении

А.В. Вихров

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia

Ключевые слова: христианское учение, учение о браке, учение о семье, трансформация идеологии.
Key words: christian teaching, teaching about marriage, teaching about family, transformation of ideology.

Резюме. В самом сердце развивающегося общественного ландшафта России Русская Православная Церковь стоит как возвышающаяся фигура, глубоко переплетенная с культурной и духовной жизнью страны. Хранители традиций: Русская Православная Церковь, семейные ценности и формирование национальной идентичности играют ключевую роль Церкви в укреплении традиционных семейных структур и моральных ценностей среди течений современности и глобализации. Благодаря своим учениям и законодательной поддержке со стороны государства Церковь сыграла важную роль в продвижении видения общества, которое дорожит богатым наследием православного христианства. Русская Православная Церковь на протяжении столетий была не только духовным наставником русского народа, но и хранителем моральных ценностей и традиций. Учение Церкви о семейной жизни, подчеркивающее единство, верность и святость брака, что оказало глубокое влияние на российское общество, укрепив семейную ячейку как краеугольный камень социальной стабильности и морального порядкаиспользовать научный подход к религии для выявления истины Христианства.

Abstract. At the heart of Russia's evolving social landscape, the Russian Orthodox Church stands as a towering figure, deeply intertwined with the country's cultural and spiritual life. Guardians of Tradition: The Russian Orthodox Church, Family Values, and the Formation of National Identity The Church's key role in strengthening traditional family structures and moral values amid the currents of modernity and globalization. Through its teachings and the legislative support of the state, the Church has played an important role in promoting a vision of a society that treasures the rich heritage of Orthodox Christianity. The Russian Orthodox Church has been not only the spiritual guide of the Russian people for centuries, but also the guardian of moral values and traditions. The Church's teaching on family life, emphasizing the unity, fidelity, and sanctity of marriage, has had a profound impact on Russian

society, strengthening the family unit as the cornerstone of social stability and moral order.
[Vikhrov A.V. Contemporary Challenges and Adaptation of Traditional Views on Marriage and Family in Christian Teaching**]**

В последние десятилетия российское общественное пространство претерпело значительные изменения в контексте морального дискурса. Особенно заметным стало внедрение концепции «традиционных ценностей», которая постепенно трансформировалась в своеобразную визитную карточку России как на внутренней, так и на международной арене (Святейший Патриарх Кирилл, 2022).

Важным поворотным моментом стал рубеж тысячелетий, когда политическое руководство страны официально признало религиозные институты, в частности Русскую Православную Церковь, ключевым фактором формирования морального облика общества. Это нашло отражение в официальной риторике высших должностных лиц государства, включая президента В. Путина, который неоднократно подчеркивал значимость РПЦ в поддержании нравственного здоровья нации. Патриарх Московский Кирилл, развивая данную линию, регулярно акцентирует внимание на глобальной миссии христианской церкви в сохранении нравственных устоев, базирующихся на божественных заповедях. При этом православие позиционируется как универсальный источник моральных ориентиров не только для России, но и для всего человечества (Святейший Патриарх Кирилл, 2022).

Характерной особенностью современного российского общественного устройства стал симбиоз государственных и церковных институтов в продвижении традиционных семейных ценностей. Это партнерство существенно повлияло на формирование общественного мнения, законодательную базу и личностное восприятие вопросов семьи и идентичности в постсоветский период. Примечательно, что дискурс традиционных ценностей, претендующий на обладание абсолютной истиной, демонстрирует признаки фундаменталистского подхода к пониманию социальной реальности. Методологическую основу исследования составили общенаучные, частно научные и специальные методы познания.

Для реализации поставленных в исследовании целей и задач использовались общенаучные и специальные методы исследования. В качестве основного метода познания выбран общедиалектический метод, в рамках которого в качестве доступных логических приемов используются анализ, синтез, индукция и дедукция.

Коренной перелом в религиозной жизни России произошел с распадом СССР, когда страна вступила в новую эпоху беспрецедентной свободы вероисповедания и совести. Российское государство, возникшее на руинах советской системы, официально признало фундаментальное значение религии в формировании культурно-исторического наследия страны и её вклад в становление российской государственности. Конституция 1994 года законодательно закрепила свободу совести как неотъемлемый элемент системы прав человека в новой России. Однако период религиозной открытости и экуменического диалога, характерный для конца 1980-х -начала 1990-х годов, оказался непродолжительным.

Существенные изменения в общественном дискурсе произошли с появлением концепции «традиционной религии», которая была введена в правовое поле через преамбулу Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» 1997 года. Этот законодательный акт стал поворотным моментом в определении роли различных конфессий в российском обществе и их взаимоотношений с государством.

Русская православная церковь в настоящее время делает акцент на культурном разрыве между традиционными русскими ценностями либеральным Западом. Эксперт по религии А.В. Апанасенок приходит к выводу, что эти ценности стали почти такими же важными, как Евангелие для Русской православной церкви (Святейший Патриарх Кирилл, 2022). В настоящее время правительство России и церковь двигаются в одном направлении, они культивируют традиционные ценности. Эти ценности часто ассоциируются с анти-ЛГБТ и общим скептицизмом в отношении равенства между женщинами и мужчинами и правами детей». Идея заключается в автономии семьи без слишком большого вмешательства государства.

Например, правительство сделало однополые браки юридически невозможными в 2020 году. Это то, что поддержала Церковь. Кроме того, Церковь выступала за либерализацию законодательства о насилии в близких отношениях. Она утверждала, что государство должно иметь меньше полномочий для вмешательства.

Хотя Патриарх Кирилл, лидер Русской Православной Церкви, заявил в официальном документе, что Церковь не должна принимать чью-либо сторону в политических дебатах, он сам продемонстрировал свою поддержку Путину во время выборов 2012 года. Связь между Путиным и Русской Православной Церковью также проявляется в событиях, касающихся Украины. В. Путин говорит о сфере политического влияния, в то время как Церковь говорит о канонической территории.

Центральными в социальном учении РПЦ являются концепции брака и «традиционной семьи», во многом обусловленные изначально консервативным этосом Церкви. Эта позиция дополнительно контекстуализируется демографическими и социальными трансформациями, произошедшими в постсоветской России. Избрание Кирилла Гундяева Патриархом Московским ознаменовало период усиления просемейного активизма в РПЦ. С самого начала Кирилл подчеркивал необходимость усиления социальной активности РПЦ, уделяя особое внимание укреплению института брака и семейной ячейки (Апанасенок, 2008). Кирилл уделяет большое внимание обеспечению того, чтобы траектория развития российского общества основывалась на подлинных духовных и нравственных заповедях, а не только на экономических императивах, установленных государством (Святейший Патриарх Кирилл, 2022).

И церковь, и государство инициировали различные программы, направленные на поддержку семей и поощрение принятия традиционных семейных ценностей. Рассмотрим значимые положения.

Государство ввело финансовые стимулы, направленные на поощрение семей иметь больше детей, такие как программы материнского капитала и пособия на детей. Эти меры призваны

облегчить некоторые финансовые тяготы, связанные с воспитанием детей, и стимулировать более крупные семейные структуры. К тому же были предприняты усилия по интеграции морального и духовного образования в школьную программу, отражающую традиционные ценности. Эти программы часто включают контент о важности семьи, брака и уважения родительского авторитета, призванный привить эти ценности с раннего возраста.

Церковь и государство сотрудничают в общественных кампаниях, направленных на пропаганду брака и семейной жизни. Эти кампании часто подчеркивают преимущества традиционных семейных структур и стремятся противодействовать тенденциям, которые считаются пагубными для института брака и семейной жизни. Были разработаны программы, направленные на поддержку родителей в их роли основных воспитателей и моральных наставников для своих детей. Сюда входят родительские классы, которые подчеркивают традиционные ценности, а также группы поддержки для родителей, которые справляются с трудностями воспитания детей в современном обществе. Эти инициативы отражают более широкую стратегию Церкви и государства по укреплению традиционных семейных структур как основы российского общества. Выступая за политику и программы, которые поддерживают эти ценности, они стремятся развивать социальную среду, в которой традиционные семейные структуры не только сохраняются, но и поддерживаются на всех уровнях общества.

Способ составления списка традиционных ценностей путем включения всевозможных добродетелей как основных элементов человеческой природы, созданной Богом, вряд ли может быть подвергнут сомнению в силу их самоочевидности. Современное общество сталкивается с серьезными вызовами в сфере традиционных семейных ценностей. В публичном пространстве активно распространяются идеи, противоречащие классическому пониманию семьи и брака, включая концепции гендерного самоопределения и добровольной бездетности. Отход от фундаментальных христианских принципов понимания человеческой природы создает угрозу стабильности

общественного устройства (Святейший Патриарх Кирилл, 2022).

В противовес этим тенденциям Россия выступает защитником традиционных семейных ценностей на международной арене. Русская Православная Церковь развивает сотрудничество с различными консервативными силами, включая Римско-католическую церковь. Подтверждением этого служит конференция 2023 года «Православные и католики в защиту семьи», где традиционная семья была признана основополагающей ценностью, особенно актуальной для современного секулярного общества. Особое внимание РПЦ уделяет вопросам биоэтики, что отражено в XII разделе «Основ социальной концепции» (Совместное Заявление Папы Римского Франциска…). Церковь последовательно формулирует свою позицию относительно современных биомедицинских технологий и их этических аспектов. Значимым шагом стало создание в 2021 году Синодальной комиссии по биоэтике при Патриархе Московском и всея Руси, призванной разрабатывать рекомендации по этическим аспектам новых медицинских технологий (Совместное Заявление Папы Римского Франциска…).

Важной вехой в деятельности РПЦ по защите семейных ценностей стал Международный форум "Многодетная семья и будущее человечества" 2014 года в Москве. Итоговая Резолюция форума, адресованная мировым лидерам и структурам ООН, подвергла критике современную потребительскую культуру, рассматривая ее как угрозу духовному измерению человеческой природы и традиционным ценностям.

Русская Православная Церковь выстраивает международные альянсы в защиту традиционных семейных ценностей, где особое место занимает сотрудничество с консервативными евангельскими христианами США, разделяющими позицию о фундаментальной роли традиционных гендерных норм в формировании общественной морали. В постсоветский период это взаимодействие реализовывалось через участие России в деятельности американских организаций “Focus on the Family” и “World Congress of Families”, продвигающих традиционную модель

семьи. Результатом такого сотрудничества стало проведение значимых мероприятий, включая Всероссийский «Национальный конгресс по демографии» 2010 года и Всемирные демографические саммиты 2011-2012 годов. Активизация позиции РПЦ в защите традиционной семьи обусловлена глобальными трансформациями семейной структуры и гендерных отношений, развитием репродуктивных технологий. Официальная позиция Московской Патриархии, выраженная через Патриаршую комиссию по вопросам семьи, защиты материнства и детства, демонстрирует стремление России к лидерству в международном движении за сохранение традиционного брака и родительских прав (Совместное Заявление Папы Римского Франциска…).

Практическим воплощением этой политики стало учреждение праздника святых Петра и Февронии как альтернативы западному Дню святого Валентина (Шатов, 2013). Этот шаг иллюстрирует прагматичный подход РПЦ к защите традиционных семейных ценностей, который дополняет глобальную миссию сохранения божественного откровения о природе человека.

Таким образом, трансформация трансформация института семьи в России выражается в усложнении внутрисемейных отношений, росте числа разводов и внебрачной рождаемости, увеличении количества родительских статусов. Влияние западной культуры прослеживается в трансформации ценностно-нормативной культуры. Россия стремится представить себя оплотом консервативных ценностей и РПЦ поддерживает антиукраинскую и антизападную пропаганду. РПЦ активно защищает традиционные ценности и поддерживает государственные идеологии. Общественное воздействие законодательства и церковных учений на семью, веру и идентичность в России представляет собой сложную картину нации, борющейся со своим историческим, культурным и религиозным наследием перед лицом современных вызовов. Продолжающийся диалог между сохранением традиционных ценностей и уважением прав личности отражает более широкие мировые дебаты о сохранении культуры, религиозной свободе и правах человека. Поскольку Россия продолжает решать эти

вопросы, баланс, которого она достигнет, будет существенно влиять на будущее ее общественных норм и идентичности ее народа.

ЛИТЕРАТУРА

Апанасенок А.В. 2008. Идеалы и ценности русских староверов в эпоху российской модернизации второй половины XIX -начала XX века (на материалах Центрального Черноземья). - История православия. 78 (1): 96-101.

Рекомендации по организации церковной работы в области поддержки семьи, защиты материнства и детства [Электронный ресурс]. 2013. - URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3352285.html.

Святейший Патриарх Кирилл 2022. Антиценности, противоречащие замыслу Божию о человеке, проникают в сферу культуры, размывают основы воспитания и образования [Электронный ресурс]. - URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5986152.html.

Совместное Заявление Папы Римского Франциска и Святого Патриарха Кирилла [Электронный ресурс]. - URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html.

Шатов П. 2013. Православные и Католики в Службах Милосердия [Электронный ресурс]. - URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3409465.html.

Поступила / Received: 12.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 310-318
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 310-318
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-310-318
EDN: IACJUB

Наука о религии начала XX века в восприятии П.А. Флоренского и его единомышленников

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: npavl905@mail.ru

Ключевые слова: религия, наука, христианство, психология, история, социология, религиозный опыт.
Key words: religion, science, Christianity, psychology, history, sociology, religious experience.
Резюме. В статье рассматривается восприятие П.А. Флоренским и его ближайшими друзьями философами возникшей во второй половине XIX на Западе науки о религии. Дается обзор основных направлений исследований, которые в начале XX века интересовали П.А. Флоренского, А.В. Ельчанинова и В.Ф. Эрна. Отмечается, что рассматриваемые философы стремились использовать научный подход к религии для выявления истины Христианства.
Abstract. The article examines the perception by P.A. Florensky and his closest friends, philosophers, of the science of religion, which arose in the West in the second half of the 19th century. An overview of the main areas of research that interested P.A. Florensky, A.V. Elchaninov and V.F. Ern at the beginning of the 20th century is given. It is noted that the philosophers in question sought to use a scientific approach to religion to reveal the truth of Christianity.
[Pavliuchenkov N.N. Perception of the science of religion at the beginning of the 20th century by P.A. Florensky and his associates**]**

Как особая область знания, наука о религии (обозначаемая в России как «религиоведение»), как известно, сформировалась в 1860-х - 1870-х гг. на стыке нескольких научных дисциплин - философии, антропологии, этнографии, археологии, языкознания, сравнительной мифологии, фольклористики и т. д. Это формирование явилось вполне логичным следствием возникшего в Новое время отношения к религии как к объекту изучения, допускающего использование всех средств научного подхода. При этом, далеко не все, кто стоял у истоков этого нового направления в научных исследованиях, были атеистами или относились к религии, в лучшем случае, только как к форме

общественного сознания, этапу в развитии человеческого разума и т. п. Сам термин «наука о религии» ввел Фридрих Максимилиан Мюллер (1823 - 1900), которому принадлежит и известный тезис: «кто знает одну религию, не знает ни одной» (Мюллер, 2002: 20). Свое стремление строить новую науку прежде всего на *сравнительном* методе он мотивировал вполне определенной установкой *христианского* исследователя, которую можно передать известными пословицами: «все познается в сравнении» или «большое видится на расстоянии». Христианская Европа прошла довольно долгий и непростой путь, прежде чем была общепринята идея, согласно которой христианство - лишь одна из многих религий, которую можно и нужно сравнивать с другими. И в итоге этого пути, в числе прочего, проявилось и понимание возможной пользы для христианина от сравнения с другими верованиями: чтобы по достоинству оценить то, что ты имеешь, нужно посмотреть на людей, которые этого лишены. Во всяком случае, сам Ф. М. Мюллер в 1865 г. высказался в этом отношении вполне определенно: «Изучение древних религий, - говорил он в лекции о Ведах, - научает нас лучше ценить то, что дано нам нашей религией. Только тот, кто терпеливо и *беспристрастно* обсудил все другие исторически известные религии, может знать, что такое христианская истина, и с полным убеждением и уверенностью сказать вместе с апостолом Павлом: “Я не стыжусь благовествования Христова”» (Хрисанф, 1873: 3).

Призыв изучать другие религии «терпеливо» и, особенно - «беспристрастно» выражает в данном случае апологетическую и миссионерскую позицию христианского ученого, который уверен в том, что чем более объективной будет наука о религии, тем более она будет свидетельствовать о преимуществах и, в конечном итоге, об истине Христианства. Не превращая таким образом науку о религии в какой-либо очередной вариант христианской апологетики, выявляя только факты, не страдающий маловерием ученый-христианин своей беспристрастностью может добиться гораздо большего апологетического эффекта, чем многие специально ориентированные на защиту христианства труды и исследования. Человек с твердой, основанной на духовном опыте, верой понимает, что Истина не боится сравнений и

исследований, а потому основные усилия христианского ученого должны быть направлены не против попыток научного изучения религии, а против причин, порождающих в человеке маловерие и суеверие

Наиболее ранней формой научного изучения религии должна быть признана История религии. Как направление исследований она существовала задолго до второй половины XIX в., но большой толчок в ее развитии был дан целой серией археологических раскопок, особенно в Египте и на территории Древней Месопотамии, проводимых, начиная с 1810-х - 1820-х гг. Информацию огромной научной ценности дали раскопки древних культовых сооружений (Зубов, 1997: 54), открытие относимой к верхнему палеолиту живописи, имеющей религиозный смысл. Наряду с этим, изучение обнаруженных в ходе раскопок древних мест захоронений, также (по следам очевидно имевших место заупокойных ритуалов) позволило делать выводы о характере религиозных верований людей, живших, по современным представлениям, в эпохи 30, 70 и даже до 200 тысяч лет назад Зубов, 1997: 19, 30).

Разумеется, как и любая другая историческая наука, История религии основывается на фактах, по-своему интерпретированных тем или иным историком. Очень многое зависит, в частности, от подачи археологического материала его первооткрывателем и, следовательно, то, как ученое сообщество и общественность будут воспринимать тот или иной исторический факт, во многом обусловлено субъективными концепциями историков и археологов.

В самом общем и простом случае одни и те же *факты* могут быть по-разному истолкованы с позиций веры и неверия. Можно привести достаточно показательный, относящийся к Истории религии пример: ссылаясь, по сути, на один и тот же фактический материал, поставляемый такими науками, как археология, антропология, этнография и т. д., одни авторы говорят о существовании «дорелигиозного» периода в истории человечества (Данильян, 2005: 73-74), а другие утверждают, что религиозная вера носит всеобщий характер «во времени и пространстве» и трактуют это как безусловный научный факт, признаваемый в настоящее время подавляющим большинством

ученых (Зубов, 1997: 5-6).

С возникновением социологии как науки в середине XIX в. сформировалась социология религии. Здесь, прежде всего, религия рассматривалась с точки зрения ее места и роли в общественной жизни, изучается влияние религии на общество и обратное влияние общества на религию. И тот, и другой характер взаимодействия представляется несомненным, но в его трактовках субъективный элемент может быть выражен еще гораздо больше, чем в случае с Историей религии. Достаточно сказать, что в западном религиоведении одним из наиболее выдающихся социологов религии признан К. Маркс (1818 - 1883). В «Энциклопедии религии», изданной в 1987 г. в США и Великобритании под редакцией М. Элиаде К.Маркс упоминается как один из основателей социологии религии и крупнейший представитель немецкой философии религии. Это - тот самый К. Маркс, которому принадлежит известное в советское время выдающееся определение религии: «Религия - это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она - дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»; многие учебники в России просто перегружены концепциями «обусловленности религиозных верований социокультурными условиями» (Матецкая, 2008: 5-51), идея о том, что религия является *только* функцией общественного развития подается как факт и закладывается в само определение социологии религии.

Иным концепциям, в лучшем случае, уделяется гораздо меньше внимания, но, конечно, и они также несут в себе очень существенный отпечаток философских, мировоззренческих убеждений их авторов. В изданном в 1909 г. в России сборнике «Истории религии» П. Флоренский писал: «Что христианство в нынешних формах непохоже на христианство христовых учеников - этого нельзя отрицать. Но мы попробуем доказать, что в Церкви, как она сейчас существует, сохраняется христианство настолько чистым, насколько вообще может сохраниться божественное, влитое в земные сосуды» (Ельчанинов, 1909: 161-162). Далее фактически утверждается, что все изменения, происшедшие почти за два тысячелетия в христианстве, были вызваны изменениями в социуме: «Весь

сложный аппарат современной церковной жизни имеет назначением получить, удержать и передать людям те капли божественных сил, которые *сейчас* доступны людям» (Ельчанинов, 1909: 163) С точки зрения такой позиции, процессы в обществе влияют на внешние формы религии, но не затрагивают ее суть, которая, по крайней мере, в случае с христианством, от общественных условий не зависит. В 1910-х гг. В. Эрн в своих «Письмах о христианском Риме» на примере живописи и надписей в катакомбах пытался показать, что в современной Православной Церкви остались действенными все основные особенности христианства первых веков от Р. Х. (Эрн, 1991: 117-137).

Но наибольший интерес в начале XX в. у П. А. Флоренского и философов его окружения вызывала Психология религии, которая сложилась на рубеже XIX - XX вв.. В рамках этой научной дисциплины можно ставить вопросы, например, о том, как та или иная религиозная традиция влияет на психическое здоровье человека, в какой мере данная религия является созидательным или наоборот, разрушительным фактором для человеческой личности (в ее психологическом понимании). В частности, именно то, что мы теперь называем психологией религии, имел ввиду А. Ельчанинов, когда писал: «У нас (т. е. в России - Н. П.) совершенно не существует науки о религии, которая одна могла бы разобраться в сложных религиозных состояниях радеющих. Здесь имелся в виду религиозно-мистический ритуал секты т. н. «хлыстов», которые сами себя называли «людьми Божиими». Пытаясь вникнуть в их религиозные чувства, А. Ельчанинов, в частности, отмечал: «Вся поэзия хлыстов проникнута интимно-нежным отношением к *близкому* Богу, радостью этой близости…» По мысли Ельчанинова, только особая научная дисциплина, которую он называет «христианской психологией», могла бы убедительно для всех вскрыть «все опасности» сектантской мистики (Ельчанинов, 1909, 207-211). «Только точный анализ психических состояний радеющих по сравнению с таковым же состоянием христианских святых, католических мистиков, квиетистов, гезихастов и т. п. дал бы нам научную психологическую оценку хлыстовства» (Ельчанинов, 1909: 205).

В 1907 г. на страницах журнала «Христианин» П. Флоренский попытался собрать свидетельства того, как переживаются верующими церковные таинства. Цель ставилась вполне определенная - «осветить… эту темную область религиозной психологии», раскрыть «психологию таинств» (Флоренский, 2001: 423), но при этом сам автор этого, как теперь говорят, «проекта» имел свое, - «сверх-психологическое» понимание природы таинств (Флоренский, 2001: 421). Он предполагал на конкретных фактах показать, что «христианство - не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества», что «и в наших душах («разве только мы не то, чем должны быть» - 2Кор. 13, 5) Христос продолжает ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников-христиан» (Флоренский, 2001: 423). Очевидно, что при таком подходе степень объективности проводимых исследований почти целиком зависит от самодисциплины религиоведа-психолога, от его способности не подгонять факты под свои личные предпочтения.

Примером очень ярко выраженной иной, изначально атеистической предубежденности в психологии религии являются работы З Фрейда (1856 - 1939), для которого религиозность была следствием психической болезни (Фрейд, 1991: 53). Довольно масштабная попытка американского психолога и философа В. Джемса (1842 - 1910) описать все многообразие религиозных переживаний составила в конечном итоге явно предвзятое истолкование религии как следствия спонтанно возникающих субъективных переживаний, относящихся только к сфере психологии (Джемс, 1992: 9). В качестве примера «чисто» научного подхода в психологии религии могли бы служить работы К. Г. Юнга (1875 - 1961), но и здесь не обошлось без определяющего влияния чисто личного опыта исследователя, которому он сам придавал решающее значение (Юнг, 1994: 198). Именно с позиции строгого ученого Юнг, как известно, отказывался обсуждать факт наличия Бога вне человеческой психики, но именно такая установка (в сочетании с личным опытом) привела исследователя в конечном итоге к провозглашению самозамкнутости как высшей цели реализации человеческой личности, т. е. к концепции прямо

нерелигиозной, если иметь в виду саму суть религии как *связь* человека с Высшей силой. Здесь уже имеет место *иная* мировоззренческая трактовка самой религии, подразумевающая под «Богом» или «Высшими силами» лишь некую реальность в *самом* человеке («высшее Я» или «Самость», как в случае с Юнгом). И эта трактовка накладывает свой отпечаток на ряд концепций в психологии религии.

В целом, история развития науки о религии к началу XX вв. показала, что общепризнанным религиоведом дозволялось быть ученому любых убеждений, за исключение тех, которые ориентируют его на апологию какой-либо одной религии или религиозной веры в целом. С одной стороны, это понятно и оправдано, т. к. наука о религии по самому своему определению не должна превращаться в теологию или религиозную апологетику. Но с другой стороны, подчеркнутый взгляд исследователя на религию «извне» в интеллектуальной атмосфере рубежа XIX - XX вв. легко оборачивался взглядом «с высока». По сути своей религиоведческие исследования были похожи на некую «этнографическую» экспедицию идущих в ногу со временем интеллектуальных мужей в сферу примитивного сознания отставших от цивилизации «верующих». В тех случаях, когда результатами таких исследований не была открытая (и иногда воинствующая) апология атеизма, религия рассматривалась как реальность или даже ценность, но имеющая лишь историческое значение. Религия - это то, что *было* в истории человечества; это неизбежный спутник *прежних* общественных формаций, это фактор, способствовавший утешению, успокоению человеческой души, которая сталкивалась с жестокостью и несправедливостью этого мира. Но теперь, - предполагалось, особенно в конце XIX - начале XX вв., - грядет новая эпоха в истории «повзрослевшего» человечества, когда уже глупо цепляться за отжившие свое ценности. Короче говоря, религия, в лучшем случае, воспринималась как атавизм, который должен быть изучаем так, как изучается экспонат в музее.

По сути, именно такую ситуацию имел ввиду уже ставший священником Павел Флоренский, когда писал в 1923 г., что «нужно вслушаться в религию и выслушать ее собственное

о себе свидетельство: пусть сама она скажет, чего хочет она, в чем полагает она свое сокровище… Если люди пребывают в известной Церкви, в известном исповедании или религии, и пребывают тут не со вчерашнего дня, а веками, и отдают сюда все, что у них есть самого глубокого и ценного, свои мысли и чувства, своих родных и детей, если самих себя и свою жизнь они вверяют своей религии, даже свою посмертную участь, то значит же это что-нибудь, коль скоро в мире вообще следует искать смысла? Значит же это, что в данной религии есть что-то живое и жизненное?... И если человечество за религию и за религии держалось и держится, это значит - есть там что-то и для себя… И вот этот-то какой-то иной тон разговора совершенно необходим для познания не только чужой религии, но и своей собственной» (Флоренский, 2001: 541-542).

Флоренский с горечью констатировал, что даже сами люди, принадлежащие той или иной религии, в так называемое Новое время постепенно разучились говорить о своей вере и о своих упованиях *положительно*. Даже к своей собственной религии они порой подходят «извне», нацеливаясь лишь на полемику и обличение других вер, традиций и, конечно, в том числе и самого атеизма. Указывая на то, что было, по его мнению, ошибочного в дореволюционной христианской апологетике в России, Флоренский говорил: «Вера дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит отрицательный характер: она старается показать ложность и противоречие известных положений» Но доказательством ложности одного положения еще не доказывается истинность другого и, кроме того, в истинной вере также можно найти противоречия. Поэтому, вместо критики и обличений чужого, нужно суметь вполне адекватно показать свое и тогда, может быть, никаких специальных обличений уже и не потребуется.

Относительно православной религии Флоренский в начале 1920-х гг. говорил, что «наша церковность» представляет собой «железный запертый сундук, наполненный драгоценностями, ключ от которого неизвестно где» (Флоренский, 1990: 276-277). Открыть этот «сундук» означало бы, в числе прочего, также дать возможность православной

религии говорить самой о себе и самой за себя. И, по крайней мере, выслушать эту «речь», прислушаться к ней, было бы проявлением вполне объективного, научного подхода к религии.

ЛИТЕРАТУРА

Данильян О.Г., Тараненко В.М. 2005. Религиоведение. М.: Эксмо. 480 с.

Джемс В. 1992. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья. 418 с.

Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П. 1909. История религии. С приложением статьи С.Н. Булгакова: «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». М.: «Польза» В. Антик и К°. IV, 245, III с.

Зубов А.Б. 1997. История религий. Книга первая: Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей. 344 с.

Матецкая А.В., Самыгин С.И. 2008. Религиоведение. Краткий курс. Ростов-на-Дону: Феникс. 216, [1] с.

Мюллер Ф.М. 2002. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале - марте 1870 года. Пер. с англ., предисл. и коммент. Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа.2б4 с.

Флоренский П. 2001. Христианство и культура. М.: АСТ. 672 с.

Флоренский П.А. 1996. Сочинения. В 4 т. Т. 2. Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль. 877 с.

Флоренский П.А. 1990. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда. 447 с.

Фрейд З. 1991. Будущее одной иллюзии. Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс.

Хрисанф (Ретивцев), архиеп. 1873. Религии древнего мира и их отношение к христианству: В 3 т. Т. 1. Религия Востока. СПб.: тип. духов. журн. «Странник». 639 с.

Эрн В.Ф. 1991. Письма о христианском Риме. - Наше наследие. 2: 117-137.

Юнг К.Г. 1994. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: AirLand. 406 с.

Поступила / Received: 28.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 319-325
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 319-325
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-319-325
EDN: JCNMYQ

Миссионерство начинается с себя самого

З.В. Степанова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: valeria8273@mail.ru

Ключевые слова: миссионер, духовное восхождение, преподобный Паисий Святогорец, вера, молитва, смирение, любовь к Богу и людям.
Key words: missioner, holy ascent, St. Paisiy Svyatogorets, faith, prayer, humility, love for God and people.
Резюме. Данная статья посвящена миссионерскому деланию и требованиям к личности миссионера, самые важные из которых: церковность, глубокая вера, молитва, смирение, любовь, готовность к самопожертвованию, регулярное чтение святоотеческой литературы, внутренняя работа над собой и стремление к духовному восхождению.
Abstract. This article is dedicated to missionary work and the requirements for the missionary's personality, the most important of which are: churchliness, deep faith, prayer, humility, love, readiness for self-sacrifice, regular reading of patristic literature, internal work on oneself and the desire for spiritual ascent.
[Stepanova Z.V. Missionary starts from yourself**]**

Введение

Богословский факультет ПСТГУ (кафедра миссиологии) готовит специалистов в области миссионерской и социальной деятельности. Учащиеся получают знания по истории миссионерства в России и за рубежом, по теологии и практике миссии. Однако для успешного миссионерского делания недостаточно богословского образования, теоретических знаний. Будущий миссионер должен начинать миссионерство с себя самого. Для того, чтобы проповедовать, вести ко Христу, миссионер должен быть благочестивым христианином, стремиться жить по Евангелию. Афонский старец преподобный Паисий Святогорец учил, что «в основание миссионерской деятельности должен быть положен наш внутренний человек» (Исаак, иеромонах, 2006: 671). Дело миссии предъявляет особые

требования к личности миссионера, самые важные из которых: церковность, глубокая вера, молитва, смирение, любовь, готовность к самопожертвованию, регулярное чтение святоотеческой литературы, внутренняя работа над собой и стремление к духовному восхождению.

1. Церковность и вера как необходимые составляющие личности миссионера.

Укорененность миссионера в церковной жизни проявляется в молитве на вечерних богослужениях и Божественной Литургии, принятии Таинств Церкви, регулярной исповеди и причащении Святых Христовых Тайн. Это важно для тех, кто словом и примером своей жизни призывает людей к вере, с помощью Божией открывает православные истины, просвещает светом учения Христа. Преподобный Паисий Святогорец поучал: «Я всегда говорю мирянам, чтобы они ходили в храм - это дом Самого Бога, он освящает человека, там получаешь Божественную благодать» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 207). Старец Паисий обращал особое внимание на то, что «в храме Господнем за нас приносится в жертву Христос и дает нам Свои Тело и Кровь» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 207).

В душе православного миссионера должен гореть огонь искренней веры во Христа, который помогает «внутренне владеть собой, блюсти градацию жизненных ценностей и не падать духом» (Ильин И., 2006: 436). Так считал выдающийся русский философ двадцатого века Иван Ильин. Вера - основа жизни человека. Искренняя вера - это «воспламенение всего духа; это живое соединение любви, мудрости и героизма» (Ильин И., 2006: 446). Преподобный Паисий Святогорец поучал о том, что «если иметь великую веру, то можно изменить многое» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 282). «Только истинно верующий человек воистину живет и есть действительно человек Божий» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 282), - эти слова преподобного Паисия как нельзя более относятся к миссионерам, проповедующим Евангельское учение.

2. Молитва и смирение в жизни и деятельности миссионера.

Духовное делание и восхождение к Богу невозможны без

молитвы, которая соединяет человека с Богом постоянно. Молитва - дыхание души человека, его беседа со Творцом. Миссионер во многом является примером для тех, кому он проповедует о Христе. Поэтому молитвенное делание миссионера должно быть постоянным, как дыхание. Преподобный Паисий Святогорец учил, что молитва - это «связь с Богом» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 332), что необходимо молиться, совершая все свои земные труды: «Действуя с благоговением и трудясь с молитвой, вы всегда освящаетесь сами, и освящается все, что вы делаете» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 213). Тогда наши земные труды не проходят даром. «Имея ум в Боге, человек освящает свою работу, свое рукоделие» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 213), - так учил старец Паисий. Проповедь миссионера освящается его молитвами.

Для того, чтобы молитва миссионера была услышана, она должна исходить из смиренного сердца. Преподобный Паисий Святогорец говорил о том, что «эгоизм и гордость препятствуют тому, чтобы в ответ на молитву пришла Божественная благодать» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 37). Гордость - стена между человеком и Богом. Во время молитвы необходим смиренный настрой, послушание Божественной воле. Миссионеру необходимо работать с самыми разными людьми - по возрасту, воспитанию, национальности, отношению к вере. Для успешности миссии необходимы терпение, смирение и молитва. Преподобный Паисий Святогорец поучал: «Когда человек молится о ближнем с любовью и смирением и подвизается с сознанием собственной греховности, тогда Бог не отвращается от него, но наоборот, помогает и ему самому, и другим» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 134).

3. Любовь к Богу и людям и готовность к самопожертвованию во имя миссии.

В основе жизни миссионера и миссионерского служения - любовь к Богу и людям. Преподобный Паисий Святогорец поучал, что внутренний храм души человека наполнится любовью, когда в нем «будет обитать Христос, Который есть Любовь» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 202). Внутренний огонь христианской любви в сердце человека

«зажигает Сам Христос Своей любовью» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 204), - говорил старец Паисий. Человек преображается, он идет к Богу сам и старается привести к вере других людей, он «принимает весь мир в свое сердце» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 214) и молится о нем.

Деятельность миссионера невозможна без любви, смирения и самопожертвования. Для того, чтобы привести людей ко Христу, миссионеры нередко жертвуют своими силами и здоровьем. Примером может служить мученический подвиг иерея Даниила Сысоева, который был убит в храме иноверцем. Смерть миссионера - «последняя проповедь, последнее свидетельство о Христе, Которого он полюбил до полной готовности ради торжества веры пожертвовать своей жизнью», - писал иеромонах Иов (Гумеров). Начало миссионерскому служению положили святые апостолы, и «в первенствующей Церкви миссионерство было тождественно мученичеству». Преподобный Паисий Святогорец учил, что боль другого человека нужно чувствовать, как свою собственную: «Мы должны возлюбить другого, посочувствовать ему - только тогда мы сможем за него помолиться» (Раковалис, 2003: 15).

Святитель Николай Японский писал о том, что поприщем для миссионерского служения является весь мир, и миссионер должен быть готов ко всем испытаниям: «Наше служение есть духовное рождение чад Богу: какое же рождение не сопряжено с муками? И на них мы заранее должны быть готовы» (Цит. по: Ефимов, 2007: 294).

4. Важность чтения святоотеческой литературы для миссионерской деятельности.

Постоянное стремление к богословским знаниям, регулярное чтение Евангелия, творений святых отцов, произведений современных православных писателей - необходимое условие для успеха миссионерской проповеди. Афонский старец Паисий Святогорец в беседах с духовными чадами говорил: «Если будешь читать отеческие книги, они согреют твою душу, и помогут усердно подвизаться ради подражания святым, и одновременно оставят тебе великое смирение, поскольку ты будешь сравнивать самого себя со святыми» (Паисий Святогорец, преп. Письма). Преподобный

Паисий поучал, что святоотеческие книги помогают понять Евангелие, потому что «все святоотеческие книги являются ручьями, которые берут начало в Евангелии» (Паисий Святогорец, преп. Письма).

При чтении святоотеческих книг необходимо духовное рассуждение. Преподобный Паисий говорил о том, что «чтение святоотеческих книг приносит пользу, когда за ним следует молитва» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 74). Миссионеру важно применять прочитанное к себе, совершать внутреннюю работу над собой, стремиться к духовному возрастанию. Проповедник должен быть высоко образованным человеком, чтобы отвечать на вопросы людей, которым он проповедует Евангельское учение.

5. «Фабрика добрых помыслов» как средство духовного восхождения миссионера.

Миссионеру необходима постоянная внутренняя работа над собой, над очищением сердца, стремление к духовному восхождению. Одним из средств для этого является «Фабрика добрых помыслов» преподобного Паисия Святогорца. В ней содержится ценная теория и практика духовного делания, которая помогает бороться с грехами и искушениями, учит применять добрые помыслы в различных жизненных ситуациях. Старец Паисий Святогорец говорил, что добрые помыслы нужно возделывать с молитвой, смирением и упованием на помощь Божию: «Нужно всегда стараться включать в работу добрый помысел, не соблазняться с легкостью чужими недостатками, но смотреть на проступки других со снисхождением и любовью» (Паисий Святогорец, преп., т. 3, 2020: 67). Это очень важно для миссионера, потому что он проповедует учение Христа разным людям (по возрасту, воспитанию, национальности), и нужно быть очень терпеливым, тактичным и понимающим.

Заключение

Для того, чтобы проповедь была искренней и результативной, богословского образования и теоретических знаний недостаточно. Невозможно зажечь огнем истинной веры

сердца людей, если сердце миссионера холодно к вере и не горит христианской любовью.

Миссионерство начинается с себя самого. Сердце миссионера должно гореть огнем искренней веры. Важно сознательное участие в церковной жизни, молитва во время Богослужений и личная молитва как постоянное соединение с Богом. В молитвенном предстоянии Христу необходим смиренный настрой, послушание Божественной воле. Миссионер должен научиться чувствовать боль другого человека как свою собственную, быть готовым жертвовать своими силами, здоровьем, жизнью во имя любви к Богу и ближнему. Регулярное чтение святоотеческой литературы помогает миссионеру самому понять Евангельское учение и объяснять его людям. Необходима постоянная внутренняя работа над собой, над очищением своего сердца, стремление к духовному восхождению. Преподобный Паисий Святогорец поучал: «Надо вверить Богу руководство ходом дел, а самим с любочестием исполнять свой долг» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 283).

Поле деятельности миссионеров огромно, особенно сейчас, после стольких лет атеизма, безбожия и гонений за веру. Виды катехизаторско-миссионерской деятельности включают в себя: подготовку людей к принятию Святого Крещения, катехизацию на приходах, благотворительность, милосердие, помощь в больницах и домах престарелых, проповедь в армии, православное просвещение в тюрьмах, выпуск православных газет и журналов, проповедь на телевидении и в интернете, проповедь в семьях и др. Деятельность миссионера охватывает многие аспекты человеческой жизни. Миссия самой Церкви - «явить высоту и красоту Православия прежде всего для народов России, а затем и для всего мира» (Ефимов, 2007: 643).

ЛИТЕРАТУРА

Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ. 688 с.

Ильин И.А. 2006. Аксиомы религиозного опыта: исследование. М.: АСТ. 668 с.

Исаак, иером. 2006. Житие Старца Паисия Святогорца; пер. с греч. иером. Доримедонтом (Сухининым). М.: Изд. Дом «Святая Гора». 736 с.

Иов (Гумеров), иером. Можно ли считать кончину отца Даниила Сысоева мученичеством? [Электронный ресурс] Православие.ru. - URL: https://pravoslavie.ru/32904.html.

Паисий Святогорец, преподобный. Письма. [Электронный ресурс] - URL: https://predanie.ru/book/216401-pisma/

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 1: С болью и любовью о современном человеке; перевод с греч. 6-е изд. М.: Орфограф. 432 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 2: Духовное пробуждение; перевод с греч. 6-е изд. М.: Орфограф. 400 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т.3: Духовная борьба; перевод с греч. 5-е изд. М.: Орфограф. 368 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т.5: Страсти и добродетели; пер. с греч. 3-е изд. М.: Орфограф. 344 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т.6: О молитве; пер. с греч. 3-е изд. М.: Орфограф. 288 с.

Раковали, Афанасий. 2003. Отец Паисий мне сказал… М. Изд. Дом «Святая Гора». 176 с.

Поступила / Received: 07.05.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 326-335
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 326-335
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-326-335
EDN: KCYAWL

Человек и мир после грехопадения в духовном наследии прот. Всеволода Шпиллера

Е.А. Фоменко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: fmn95@yandex.ru

Ключевые слова: прот. Всеволод Шпиллер, Адам, мир, первородный грех, смерть, метафизическая катастрофа.
Key words: archiprb. Vsevolod Spiller, Adam, the original sin, death, the metaphysical catastrophe.
Резюме. В статье раскрываются представления известного Московского проповедника прот. Всеволода Шпиллера о состоянии человека и мира после совершения Адамом первородного греха. Мнение о. Всеволода сопоставляется со святоотеческим наследием и русскими богословами XX века.
Abstract. The article reveals the ideas of the famous Moscow preacher archiprb. Vsevolod Shpiller on the state of man and the world after Adam committed original sin. The opinion of fr. Vsevolod's work is compared with the patristic heritage and Russian theologians of the 20th century.
[**Fomenko E.A.** Man and the world after the fall in the Spiritual heritage of archiprb. Vsevolod Shpiller**]**

Введение

В повествовании о сотворении мира в книге Бытие о всем созданном говорится, что оно «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Изначально человек был создан Богом по Своему образу и подобию. Первый человек, Адам, был самым совершенным и близким к Богу из всех земных созданий. Живя в Эдемском саду, Адам наслаждался живым общением с Господом. В помощь Адаму Господь сотворил ему жену - Еву.

Но вот настал момент искушения, и первые люди не устояли в нем, соблазнились на грех. Почему так произошло? Какие последствия это повлекло за собой? Ответы на эти вопросы всегда интересовали православных людей.

В настоящей статье рассмотрим мысли известного

Московского проповедника прот. Всеволода Шпиллера о человечестве и мире после совершения Адамом первородного греха. Прот. Всеволод Шпиллер в 1951 - 1984 гг. был настоятелем храма свт. Николая Чудотворца в Кузнецах г. Москвы, духовным наставником многих известных Московских священников. Проповеди о. Всеволода пользовались большой популярностью среди интеллигенции. Живыми, яркими словами о. Всеволод переводил святоотеческое представление о человеке на доступный послевоенной интеллигенции язык. Прихожане записывали проповеди о. Всеволода на магнитофон, и затем эти записи расходились по территории всей страны.

Ниже рассмотрим подробнее, что говорил о. Всеволод о человеке и мире после грехопадения Адама.

Человек после грехопадения

Говоря о мире и человеке после грехопадения, прежде опишем состояние человека, поскольку его грех явился причиной болезни мира.

Первый созданный Богом человек, Адам, не устоял в добре. Ему была дана свобода выбора между добром и злом. Несмотря на запрет, он захотел запретного плода. Потянувшись к нему, Адам согласился нарушить повеление Бога. Желание Адама возобладало над любовью к Богу. В душе первого человека возник эгоизм. О. Всеволод говорит о нем как первопричине совершенного Адамом греха. Любовь к себе возобладала в человеке. Он отвергает любовь Божию к себе. Любовь человека к Богу искажается до себялюбия.

В своих проповедях о. Всеволод дает следующее определение греха: «грех есть самозамыкание человека в себе самом, в отпадении его от Бога Живого» (Шпиллер В., прот., 2017: 51).

Происшедшее событие по своим последствиям губительно. Его о. Всеволод описывает в терминах «вселенская, метафизическая катастрофа» (Шпиллер В., прот., 2017: 90). В результате грехопадения «произошла порча человека, его естества, его природы при возобладавшей в нем себялюбивой стихии» (Шпиллер В., прот., 2017: 41). В жизни человека проявилась его тварная ограниченность. Свт. Кирилл Александрийский, рассуждая о последствиях грехопадения

Адама, пишет о том, что в результате «естество его стало недуговать стремлением к порочному» (Кирилл Александрийский, свт., 2001: 13-14). Свт. Иоанн Златоуст так описывает грехопадение первых людей: «они лишились покрова бессмертия, отнята была одежда славы, обнажилось тело и осталась уже одна земля» (Иоанн Златоуст, свт., 1900: 809). В таком бедственном положении оказался человек.

После совершения первородного греха Адамом «сообразность Богу в нем оказалась искажена» (Шпиллер В., прот., 2017: 46). О. Всеволод высказывает мысль о сущностном деградировании естества человека. Появившееся зло привело к потери его целостности (Шпиллер В., прот., 2000: 52).

Возникшее зло «имеет свой экзистенциальный центр внутри человека» (Шпиллер В., прот., 2017: 226). При этом оно не имеет «собственного самостоятельного бытия» (Шпиллер В., прот., 2017: 226). Этот взгляд отражает святоотеческий. Так, свт. Василий Великий наставляет не представлять «будто бы зло имеет особенную свою самостоятельность» (Василий Великий, свт., 2008: 649). Свт. Афанасий Великий рассуждает подобным образом: «изначально не было зла; и теперь нет его во святых, и для них вовсе не существует оно» (Афанасий Великий, свт., 2015: 54). Под святыми в этом месте свт. Афанасий подразумевает Ангелов.

Со времени совершения первородного греха Адам обособляется от Бога и в связи с этим становится смертным. Возможность смерти «раскрылась в нем в действительность смерти» (Шпиллер В., прот., 2017: 102). О. Всеволод говорит о смерти в терминах «радикального, предельного зла» (Шпиллер В., прот., 2017: 111). Сщмч. Ириней Лионский о последствиях отдаления человека от Бога прямо пишет: «разлучение с Богом есть смерть» (Ириней Лионский, сщмч., 2008: 513). Прп. Иустин (Попович) говорит о перенесении центра жизни Адама после грехопадения «из бытия в небытие, из жизни в смерть» (Иустин (Попович), прп., 2006: 233). Свт. Лев Великий пишет о том, что человек после грехопадения «подпал строгому приговору смерти» (Лев Великий, свт., 1908: 220). Вслед за Адамом последствия первородного греха переходят по наследству к его потомкам.

Смерть можно понимать как наказание Бога за первородный грех. Так об этом пишет ап. Павел в послании к Римлянам: «ибо возмездие за грех - смерть...» (Рим. 6:23). О. Всеволод также рассуждает о том, что смерть есть «помрачение образа Божия в человеке» (Шпиллер В., прот., 2017: 52). О происшедшем в человеке помрачении писали многие святые отцы и богословы. Так, в «Послании патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» написано, что «человек, падший чрез преступление … помрачился и лишился совершенства и бесстрастия» (Послание Патриархов…, 1995: 166). Прп. Иустин (Попович) говорит, что в человеке после грехопадения образ Божий «был не уничтожен, а глубоко поврежден, помрачен и изуродован» (Иустин (Попович), прп.). Прп. Макарий Великий пишет: «душа вся пострадала от немощей порока и греха. Лукавый всю душу ... облек в злобу свою, то есть в грех» (Макарий Египетский, прп., 2013: 49).

Однако не только наказание за грех имеет место в данном случае. Ссылаясь на отцов Церкви, о. Всеволод говорит о том, что в смерти происходит «врачевание нашего больного, грехом испорченного естества» (Шпиллер В., прот., 2017: 97). Практически в таких же выражениях пишет о смерти прот. Георгий Флоровский: «смерть есть не только самораскрытие греха… Смертью Бог не столько наказует, сколько врачует падшее человеческое естество» (Флоровский Г., прот., 1998: 195). Формулировку «самораскрытие греха» вслед за о. Георгием употребляет и о. Всеволод в беседах на Пассиях. По словам о. Всеволода, «смерть есть еще больше, чем наказание» (Шпиллер В., прот., 2017: 234), она стала естественным последствием грехопадения. Здесь явно прослеживается преемственность взглядов о. Всеволода от прот. Георгия Флоровского.

Человек боится смерти. В своих проповедях о. Всеволод задается вопросом о причине этого страха. Он описывает два варианта поведения человека при приближении смерти. В первом случае люди думают, что смерть означает полный конец их существования. Всему, к чему человек привязан, всем ценностям, приходит конец. Человека охватывает тоска. Смысл прожитой жизни теряется, «все отравляется сознанием

ничтожества всего перед лицом всеуничтожающей смерти» (Шпиллер В., прот., 2002: 68). Во втором случае человек считает, что смерть - это ещё не конец. Однако страх смерти и у таких людей остается. Их пугает «таинственный разрыв двух составов человеческого естества: души и тела» (Шпиллер В., прот., 2017: 96). В смерти уничтожается единство души и тела. В христианстве есть понимание, что человеческая смерть - только кажущийся конец.

Несмотря на то, что после грехопадения зло проникло в жизнь человека, оно не испортило его полностью. Человек остро переживал зло, терзался им. У него оставалась совесть. В Адаме все еще существовало «не затемнившееся до конца хотение добра» (Шпиллер В., прот., 2000: 52), тоска по нему. Этой тоской была преисполнена жизнь людей в Ветхом Завете до Боговоплощения. Человек искал Бога, влечение к Нему, стремление к добру находили свое выражение и после грехопадения. Человек до конца еще не утратил своей сообразности Богу. В качестве иллюстрации жажды горнего мира о. Всеволод приводит пример из Быт. 28:12 о видении лествицы Иаковом. Во сне Иакову являются Ангелы и Господь.

Говоря о причинах возникновения зла, о. Всеволод упоминает и о взглядах на этот вопрос неправославных концепций. Так, некоторые пытаются аргументировать начало зла «биологически или социально» (Шпиллер В., прот., 2017: 142). В рамках биологического подхода о. Всеволод выделяет две группы теорий. Первая из них, описывая возникновение зла, констатирует, что человек «переполнен звериными инстинктами» (Шпиллер В., прот., 2017: 222), влечениями и страстями. Такие пессимистически настроенные теории пытаются обосновать низменность природы человека. Этим учениям противостоят оптимистические теории, описывающие распространение добра путем эволюции. Согласно этим теориям человек выходит из животного мира и совершенствуется благодаря эволюционным процессам. О. Всеволод отмечает, что и такие теории не находят изначального добра в природе человека.

Социальные теории, описывая существующее в мире зло, связывают его с общественными и бытовыми условиями жизни. В то же время, эти теории не в силах объяснить почему, даже

при улучшении условий жизни, сохраняются злые пороки в отношениях между людьми.

В опровержение таких мнений о. Всеволод приводит пример злобного Каина и кроткого Авеля. Оба они жили в одинаковых социальных условиях. Несмотря на это, первый из них выбрал путь зла, а второй - путь добра.

В результате грехопадения Адама в жизни человечества появились греховные страсти. О. Всеволод часто говорит о них в своих проповедях.

Грех калечит жизнь человека, уродует ее. Утраченное целомудрие ведет к раздвоенности мыслей. Зло затягивает человека в свои сети. В поведении человека зачастую проявляется эгоизм. После грехопадения в его жизни «много злобы, злости, самолюбия, тщеславия, себялюбия, зависти» (Шпиллер В., прот., 2002: 90). Очень часто в душе человека воцаряются тьма и мрак. Своими страстями человек попирает образ Божий.

Говоря о греховных страстях человека, о. Всеволод выделяет в качестве первичных тщеславие, честолюбие и гордость. На их основе у человека развиваются все остальные грехи. При этом «главные страсти - тщеславие и честолюбие» (Шпиллер В., прот., 2002: 27).

Блж. Августин Аврелий говорит о том, что гордость есть «начало всякого греха» (Августин Аврелий, блж., 2000: 597). О гордости рассуждает и о. Всеволод: она есть «недуг духовный, да еще и самый страшный» (Шпиллер В., прот., 2004: 137). Гордый человек не плачет о своих грехах, не прощает обиды, считает правильными «только свои взгляды, хотя бы они были и ложными» (Шпиллер В., прот., 2002: 51). Гордость делает человека жестокосердым и самолюбивым, она есть источник злобы и вражды.

В нашем мире торжествует плотоугодие. Для человека смыслом всех радостей становится угождение своей плоти «посредством удовлетворения своих страстей» (Шпиллер В., прот., 2002: 59). Плоть не является скверной, но нельзя только ей служить. Страстям плоти нужно противостоять. Свт. Амвросий Медиоланский о совершающем грех пишет: «рабству подчинена плоть, а не душа» (Амвросий Медиоланский, свт.,

2013: 359).

Христианство не учит полному отказу от всех радостей, но призывает к борьбе со страстями. В своих проповедях о. Всеволод говорит о том, что подлинное счастье человека состоит не в удовлетворении страстей, а в воздержании и борьбе с ними. Эта борьба дает человеку «радость исправления естества» (Шпиллер В., прот., 2002: 60).

Мир после грехопадения

О. Всеволод рассуждает о человеке как микрокосмосе. Он отмечает, что «человек создан как средоточие всего сотворенного природного мира» (Шпиллер В., прот., 2017: 38). Такая точка зрения встречается в философии еще со времен античности и была унаследована многими святыми отцами. Так у прп. Максима Исповедника в его труде «Мистагогия» название одной из глав отражает сущность такого взгляда: «Как и каким образом мир называется человеком, а человек - миром» (Максим Исповедник, прп., 2004: 228). Еп. Немезий Емесский представлял себе человека как «образ всего творения и потому называемого «малым миром» (μικρὸς κόσμος)» (Немезий Эмесский, еп., 2011: 17). В. Н. Лосский пишет о том, что человек «является ипостасью земного космоса, а земная природа - продолжением его телесности» (Лосский В.Н., 2006: 498).

По словам о. Всеволода, «мир соприкасается с Богом в человеке» (Шпиллер В., прот., 2017: 227). Практически теми же словами об этом рассуждает прот. Георгий Флоровский (Флоровский Г., прот., 1998: 192), который пишет о человеке как микрокосмосе. Ссылаясь на прп. Максима Исповедника, о. Георгий говорит, что соприкосновение мира и Бога осуществляется идеальными связями, которые «суть "действия" или энергии Слова» (Флоровский Г., прот., 2006: 260). Человек объединяет в себе два мира: духовный и вещественный. Ангельский мир также является величайшим из творений Божиих, однако не обладает телесностью. В связи с этим «средоточием твари может быть только человек» (Флоровский Г., прот., 2006: 262). Исходя из таких представлений цель человека состоит в том, чтобы, соединив в себе весь мир, воссоединить с Богом Его творение.

Совершенный человеком грех отразился и на природном

бытии. Первородный грех имел неотвратимые, роковые последствия для окружающего его мира. Грехопадение «расшатывает весь космический лад и строй» (Шпиллер В., прот., 2017: 43). Рассуждая о человеке как микрокосмосе, о. Всеволод пишет, что его смертность обращается в «космическую катастрофу» (Шпиллер В., прот., 2017: 51).

Об источнике и последствиях грехопадения для мира говорит апостол Павел в послании к Римлянам: «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её» (Рим. 8:20). Свт. Иоанн Златоуст, истолковывая этот стих, пишет о том, что виновником происшедшего является человек (Иоанн Златоуст, свт., 1903: 664). Далее ап. Павел пишет: «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8:22). Вместе с человеком заболевает и всё прочее творение Божие. В мире появляется смерть. Мир отчуждается от человека. Окружающая человека природа «как бы покрывается некоей уродующей ее оболочкой» (Шпиллер В., прот., 2017: 92).

По вопросу возникновения смерти в мире существуют разные точки зрения. Многие святые отцы в своих трудах пишут о появлении смертности животных в результате грехопадения Адама. Так, сщмч. Ириней Лионский со ссылкой на Рим. 8:20-21 отмечает: «Надлежит также, чтобы и самое творение, восстановленное в первобытное состояние, беспрепятственно послужило праведным» (Ириней Лионский, сщмч., 2008: 523). Эти слова подразумевают изменение состояния Божиих тварей с момента грехопадения Адама. Свт. Иоанн Златоуст в толковании на послание ап. Павла к Римлянам говорит: «Что значит - «суете тварь повинуся?» Сделалась тленною» (Иоанн Златоуст, свт., 1903: 664). Отметим, что такого взгляда придерживаются не только святые отцы первых веков христианства, когда развитие научных знаний было еще далеко от представлений нашего времени. Так, например, пишет о твари после грехопадения Адама более близкий к нам по времени свт. Феофан Затворник: «Создана она не такою, как теперь видится, но понижена и облечена в эту траурную одежду» (Феофан Затворник, свт., 2006: 667). О. Всеволод придерживается такой же точки зрения, как и представленные выше святые отцы.

В то же время, сторонники теистического эволюционизма в попытке увязать естественнонаучные теории о сотворении мира и происхождении человека с православием придерживаются суждения о смерти животных задолго до появления на Земле Адама.

Заключение

Итак, в настоящей статье описаны рассуждения о. Всеволода о причинах и последствиях первородного греха. Мнение о. Всеволода сопоставлено со святыми отцами и богословами XX в.

В качестве первопричины греха о. Всеволод выделяет возникший в Адаме эгоизм. В результате грехопадения произошли искажение и порча человеческой природы, он и его потомки стали смертными, появились греховные страсти. О. Всеволод рассматривает психологию поведения человека при приближении смерти. Он также описывает неправославные теории возникновения зла в мире.

Грехопадение человека повлекло за собой порчу и болезнь окружающего его мира. В своих проповедях о. Всеволод говорит об отчуждении мира от человека и появлении смерти на Земле.

ЛИТЕРАТУРА

Августин Аврелий, блж. 2000. О книге Бытия. - В кн.: Августин Аврелий, блж. Творения. Т. 2. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс. С. 316-674.

Амвросий Медиоланский, свт. 2013. Об Иосифе. - В кн.: Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. 3. М.: Изд-во ПСТГУ. С. 337-420.

Афанасий Великий, свт. 2015. Слово против язычников. - В кн.: Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница. С. 53-103.

Василий Великий, свт. 2008. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла - В кн.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница. С. 645-653.

Иоанн Златоуст, свт. 1900. Беседа 6. О шестом дне творения, о первозданных людях, о змие, о древе познания, о жизни в раю и общении Бога с Адамом. - В кн.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 6. Кн. 2. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии. С. 798-818.

Иоанн Златоуст, свт. 1903. Беседа 14 на послание к Римлянам. - В кн.: Иоанн

Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 1. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии. С. 657-677.

Ириней Лионский, сщмч. 2008. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: «Издательство Олега Абышко». 672 с.

Иустин (Попович), прп. Первородный грех, его причины и последствия // Православная философия истины (Догматика Православной Церкви). [Электронный ресурс] - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/pervorodnyj_greh/#0_2 (10.04.25 г.).

Иустин (Попович), прп. 2006. Догматика Православной Церкви. - В кн.: Иустин (Попович), прп. Собрание творений. Т. 2. М.: Паломник. 607 с.

Кирилл Александрийский, свт. 2001. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из книги Бытия. - В кн.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 2. М.: Паломник. С. 5-241.

Лев Великий, свт. 1908. Окружное или соборное послание святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому (против ереси Евтихия) - В кн.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. Казань: Центральная типография. С. 217-224.

Лосский В.Н. 2006. Боговидение. М.: АСТ. 759 с.

Макарий Египетский, прп. 2013. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М.: Отчий дом. 576 с.

Максим Исповедник, прп. 2004. Мистагогия. - В кн.: Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М.: Паломникъ. 496 с.

Немезий Эмесский, еп. 2011. О природе человека. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 464 с.

Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.). 1995. - В кн.: Догматические послания православных иерархов XVII - XIX веков о православной вере. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра.

Феофан Затворник, свт. 2006. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). М.: Правило веры. 744 с.

Флоровский Г., прот. 2006. Византийские отцы V-VIII вв. Минск: Издательство Белорусского Экзархата. 336 с.

Флоровский Г., прот. 1998. Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского братства. 487 с.

Шпиллер В., прот. 2000. При свете Вифлеемской звезды. - Богословский сборник. 5: 51-60.

Шпиллер В., прот. 2002. Проповеди. Прощальные слова. Цикл бесед об евхаристии. Приветственные слова. Красноярск: Енисейский благовест. 592 с.

Шпиллер В., прот. 2017. Слово Крестное. М.: Изд-во ПСТГУ. 256 с.

Шпиллер В., прот. 2004. Страницы жизни в сохранившихся письмах. М.: Реглант. 592 с.

Поступила / Received: 17.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 336-346
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 336-346
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-336-346
EDN: LEYXVY

Концепт «обóжение» в православной богословской мысли XX-XXI веков

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: s.a.chursanov@mail.ru
ORCID 0000-0002-0724-3318

Ключевые слова: обожение, любовь, свобода, открытость, личность, ипостась, соотнесенность, пантеизм, магизм, монофизитство.
Key words: deification, love, freedom, openness, person, hypostasis, relatedness, pantheism, magism, monophysitism.
Резюме. В православной богословской антропологии концепт «обóжение» (θέωσις) ориентирован на рационализированное прояснение высшего христианского состояния, к достижению которого призван каждый человек. Ведущие православные богословы XX-XXI веков преимущественно сосредоточиваются на аргументированном преодолении трех негативных тенденций в понимании обóжения, которые кратко можно назвать «уничижение Бога», «подавление человека» и «магическая настроенность». Опираясь на базовые богословские источники, они настаивают, что обóжение в его христианском понимании предполагает абсолютную трансцендентность Бога, полноту человеческой природы обóжившихся и свободную соотнесенность человеческих личностей с Божественными Лицами.
Abstract. In Orthodox theological anthropology, the concept of “deification” (θέωσις) is oriented towards a rationalized clarification of the highest Christian state to which every person is called to achieve. Leading Orthodox theologians of the 20th and 21st centuries mainly focus on the reasoned overcoming of three negative trends in the understanding of deification, which can briefly be called “humiliation of God,” “suppression of human being,” and “magical attitude.” Relying on basic theological sources, they insist that deification in its Christian understanding presupposes the absolute transcendence of God, the fullness of the human nature of those eified, and the free relatedness of human persons with Divine Persons.
[**Chursanov S.A.** The Concept of “Deification” in Orthodox Theological Thought of the XX-XXI Centuries]

Традиционному православному богословию, как подчеркивают его исследователи, не свойственны отвлеченные построения. Святоотеческая мысль развивается в

сотериологической перспективе, она тесно связана с насущными вопросами христианской жизни (ср.: Шпиллер, 1999: 5-8). Особое место концепта *обóжение* (θέωσις) в православной богословской мысли подчеркивается не только православными, но и иноконфессиональными авторами. Например, характеризуя «духовное учение христианского Востока», Ф. Шпидлик утверждает: «Единственной целью этого учения является обóжение человека» (Шпидлик, 2000: 405; см. также: Шпидлик, 2000: 32; Фельми, 1999: 159-161).

В современной православной богословской антропологии концепт *обóжение* вместе с антропологическими категориями *святость*, *богоподобие* и *богосыновство* ориентирован на рационализированное описание высшего христианского состояния, к достижению которого призван каждый человек. Учитывая, что четкое ви́дение цели составляет одну из существенных предпосылок христианского роста, православные авторы XX-XXI столетий стремятся выделить стержневые линии богословского понимания обóжения и прояснить их в четкой экзистенциальной перспективе. В своих богословских изысканиях они преимущественно сосредоточиваются на аргументированном преодолении трех негативных тенденций в понимании обóжения, которые кратко можно назвать «уничижение Бога», «подавление человека» и «магическая настроенность». Поэтому, опираясь на базовые богословские источники, они настаивают, что обóжение в его христианском понимании предполагает абсолютную трансцендентность Бога, полноту человеческой природы обóжившихся и свободную соотнесенность человеческих личностей с Божественными Лицами.

Абсолютная трансцендентность Бога.

В гносеологическом плане в качестве определяющего признака естественной религиозно-философской мысли выступает ее беспредпосылочный характер, то есть то обстоятельство, что, не опираясь на базовые богословские источники, она развивается автономно. В этих условиях, размышляя о Боге, люди исходят из наблюдений за собой и окружающим миром, концептуализируя их в своем рационально-понятийном мышлении. В логико-онтологическом

плане исходным пунктом для формирования естественных религиозных представлений становится определение Бога как высшего, абсолютно совершенного существа. Дальнейшее прояснение понимания Бога реализуется здесь в двух основных направлениях: во-первых, все представимые для человека совершенства прилагаются к Богу в предельной мере и, во-вторых, все мыслимые несовершенства по отношению к Богу отрицаются.

В результате для естественных религиозных воззрений становится неизбежным тот вывод, что соединение с человеком, несовместимое с высшей Божественной самодостаточностью, мыслимо, а значит - и возможно, только для божественных существ и субстанций, существенно уступающих абсолютному совершенству Бога. Что касается православной теологии, то в ней слова апостола Петра о призвании христиан стать «общниками Божьей природы (θείας κοινωνοὶ φύσεως)» (2 Пет 1. 4. Перевод мой - С.Ч.) часто понимаются не в образном или метафорическом, а в прямом богословском смысле. Отталкиваясь от богословского наследия святителя Григория Паламы, В. Н. Лосский, протопресвитер Иоанн Мейендорф и другие православные авторы XX-XXI веков настаивают на том, что человеческое призвание не ограничено восприятием Божественных действий, или энергий (ἐνέργειαι), опосредованных сотворенными явлениями, процессами или событиями. Люди призваны еще и к непосредственному усвоению несотворенных - то есть онтологически абсолютно превосходящих всё сотворенное - Божественных энергий. Именно это усвоение и означает для них приобщение самой Божественной природе.

Для терминологической определенности нужно отметить, что в переводах на русский язык и в русскоязычной богословской литературе один из узловых святоотеческих богословских терминов φύσις вплоть до начала XX столетия обычно передавался словом *естество*. Затем в богословских произведениях быстро распространился и к настоящему времени стал общепринятым другой перевод этого термина - *природа*.

Теологическое осмысление обóжения ведет к тому

выводу, что содержание понятия *природа*, или *естество* (φύσις), включает в себя содержание понятий *сущность* (οὐσία) и *энергия* (ἐνέργεια). Этот терминологический подход позволяет православным богословам настаивать на безоговорочном энергийном единстве с Богом как цели христианской жизни и в то же время подчеркивать, что и в состоянии обóжения сущность Божья остается для человека недоступной. Следовательно, и для обóжившихся людей Бог остается бесконечно превосходящим их Триипостасным Богом, не превращаясь в монструозное «тысячеипостасное» - по числу соединившихся с Ним христиан - существо.

Полнота человеческой природы.

Православные богословы XX-XXI веков показывают, что во избежание чуждых христианству типовых пантеистических представлений о подчиненности людей судьбе, року, астральным структурам и другим тяготеющим над ними божественным реалиям, обóжение должно мыслиться в личностной, или ипостасной, перспективе. Так, обращаясь к словам преподобного Максима Исповедника о призвании человека «соединить тварную природу с нетварной [природой] посредством любви… явив их как одно и то же вследствие обладания благодатью» (Maximus Confessor. 1863: 1308B; ср. рус. пер.: Максим Исповедник, преп., 2020: 691), В. Н. Лосский указывает: «Единство и тождество относятся здесь к личности, к человеческой ипостаси. Значит, человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати” в отличие от Христа - личности Божественной, воспринявшей природу человеческую» (Lossky, 1944: 121-122; ср. рус. пер.: Лосский, 1991: 97).

В сообщении обóжения Пресвятой Троицей В. Н. Лосский различает *христологический* и *пневматологический* аспекты, то есть образ совершения единого Божественного действия Вторым и Третьим Божественными Лицами - Сыном и Святым Духом. «Мы призваны осуществлять, созидать нашу личность в благодати Святого Духа. Но мы строим, согласно апостолу Павлу, на уже́ положенном основании, на незыблемом камне, который есть Христос (1 Кор 3. 11). Основанные на Христе, содержащем

нашу природу в Своей Божественной Личности, мы должны обрести единство с Богом в наших тварных личностях, стать, по образу Христа, личностями двуприродными… Соединение, совершившееся в Личности Христа, в наших личностях должно совершиться Святым Духом и нашей свободой», - заключает он (Lossky, 1944: 182; ср. рус. пер.: Лосский, 1991: 140; подробнее см.: Lossky, 1944: 131-192 (рус. пер.: Лосский, 1991: 102-148)). Согласно апостолу Павлу «мы… все открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3. 18).

Другими словами, в богословском понимании человеческие личности актуализируются в восприятии даров Пресвятой Троицы и достигают высшего совершенства в усвоении, или, если воспользоваться христологической терминологией VI столетия, *воипостасировании* Ее нетварных Божественных энергий, то есть в состоянии обóжения. Как указывает архимандрит Софроний (Сахаров), «в нашем тварном бытии ипостась есть начало, воспринимающее в себя беспредельность» (Софроний (Сахаров), архим., 1985: 180).

Обращаясь к православному трóическому богословию, митрополит Каллист (Уэр) подчеркивает: «Даже будучи обоженной, человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть тайна единства в *различии*; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства» (Каллист (Уэр), еп., 2001: 240). Богословский вывод о полноте бытия в единстве с Богом, особенно значимый для понимания христианского образа жизни, заостряет и протопресвитер Иоанн Мейендорф: «Человек не исчезает при соприкосновении с Богом, но, напротив, становится истинным, более свободным человеком, не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца. В этом самая суть ипостасного единства Божества и человечества во Христе» (Meyendorff, 1975: 212; цит. по: Мейендорф, 2000: 235). «…Человек по-настоящему становится человеком, - заключает митрополит Иоанн (Зизиулас), - то есть полностью обретает свою природную идентичность, в соотнесенности с Богом, только если он соединен с Богом… По этой причине θέωσις [обóжение]

прямо противоположно обожествлению, при котором человеческая природа перестает быть тем, что она представляет собой на самом деле» (John (Zizioulas), metr., 2006: 243; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 314-315).

Причем обо́жение как уподобление людей Пресвятой Троице «означает человеческое разнообразие и плюрализм, осуществляющиеся не во взаимной обособленности, а в поддержке и любви. Всё по-настоящему подлинное в этом разнообразии вечно пребывает в общении с Богом. В Боге человеческие личности, человеческие отношения, человеческие достижения пребывают уникальными и разнообразными» (Meyendorff, 1989b: 476; ср. рус. пер.: Мейендорф, 2013: 271). Так «преданием, практикой и богословием согласно утверждается личное призывание святых, вечность человеческих отношений, установленных на земле (включая, в частности, брак) и, следовательно, целостность *личности*» (Meyendorff, 1989b: 476; ср. рус. пер.: Мейендорф, 2013: 271).

В самом деле, отвергая монофизитство, православное богословие утверждает, что Божественная и человеческая природы, соединившись во Второй Божественной Ипостаси, не образовали единую сложною или составную богочеловеческую природу. Ведь утверждение во Христе такого *природного* богочеловеческого единства невозможно согласовать с *абсолютной трансцендентностью* Божественной природы природе сотворенной. Кроме того, оно вступает в противоречие с христианским пониманием происхождения мира как его сотворения Богом *из ничего*, по сути возвращая нас к пантеистическим представлениям о «сцепленности» Бога и мира. Это утверждение ведет также к неприемлемому для православной христологии выводу о *необходимости* воплощения для Бога.

Для богословской антропологии православная христология означает, что каждый человек, соединяясь в Церкви в единое Тело со Христом (см.: 1 Кор 12. 12-27; Кол 1. 18, 24; 3. 15; Еф 1. 22-23; 4. 4, 12; ср.: Ин 15. 4-6), призван стать причастным исцеленной Им человеческой природе. При этом каждый человек, будучи сотворенной личностью - образом Личности Божественной, призван *воспринять*, *усвоить*, или

воипостасировать, *нетварные Божественные энергии*, именно в этом смысле став причастным Божественной природе, обóжившись. «Наша природа соединена со Христом в Церкви, которая есть Его Тело, и это единство осуществляется в жизни в таинствах, но нужно, чтобы каждая личность этой единой природы стала соóбразной Христу - χριστοειδῶς; нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали "двуприродными", соединяя в себе тварную природу с полнотой нетварной благодати, с Божеством, которое Святой Дух сообщает, присваивает каждому члену Тела Христова. Ведь Церковь - это не только единая природа в Ипостаси Христа, она также - множество ипостасей в благодати Святого Духа», - объясняет В.Н. Лосский (Lossky, 1944: 179; ср. рус. пер.: Лосский, 1991: 137). «То, что обожено во Христе - это Его человеческая природа, воспринятая в ее полноте Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в нас - это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной, обоживающей», - заключает этот же богослов (Lossky, 1944: 151; ср. рус. пер.: Лосский, 1991: 117).

В итоге именно теологические формулировки, характеризующие обóжение как единение в человеческой личности (πρόσωπον) природы человека и Божественной природы в плане Божественных энергий, позволяют православным богословам утверждать его онтологическую полноту, последовательно отмежевываясь от вывода о подавлении людей Божественной природой, проистекающего из представлений о непосредственном *природном* соединении с Богом. Так православные богословы XX-XXI веков, следуя святоотеческой христологии, нейтрализуют экзистенциальные угрозы своеобразного «антропологического монофизитства» (см.: Lossky, 1944: 150-151, 179, 182 (рус. пер.: Лосский, 1991: 117, 137, 140); Meyendorff, 1987: 18-19 (рус. пер.: Мейендорф, 2013: 128); Meyendorff, 1989a: 496-497 (рус. пер.: Мейендорф, 2013: 227)).

С.А. Чурсанов / S.A. Chursanov

Личная соотнесенность с Богом.

Как, признавая полноту совершенного, всецело самодостаточного бытия Бога, объяснить далекое от совершенства существование людей и простирающегося вокруг них мира? В естественно-религиозном русле логически последовательно ответить на этот принципиальный вопрос можно лишь посредством выстраивания разнообразных механизмов, так или иначе связывающих Бога с людьми и окружающим их миром. Православными богословами XX-XXI веков такие детерминирующие мировоззренческие картины обобщенно именуются пантеистическими, то есть исходящими из представления о «неразрывной и необходимой связанности Бога и мира, и притом связанности двусторонней, обоюдной» (Флоровский, 1930: 59; см. также: Флоровский, 1926: 43; Florovsky, 1959: 159-161 (рус. пер.: Флоровский, 2002: 696-699); Софроний (Сахаров), архим., 2001: 275; John (Zizioulas), metr., 1985: 27-31 (рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 21-25); John (Zizioulas), metr., 2006: 208, 292 (рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 268-269, 378)). Из пантеистического восприятия Бога и мира проистекают магические установки на использование незыблемых механизмов, определяющих способы «подключения» к божественным существам, субстанциям и силам. В этой ситуации, стремясь соединиться с Богом, люди неизбежно пренебрегают главным для христианина - безоговорочной любовью к Божественным Лицам и человеческим личностям.

Ведущие православные богословы XX-XXI столетий обращают внимание на пантеистически-магическое восприятие христианской жизни и предпринимают усилия для его исключения. Они подчеркивают, что, во-первых, нетварные Божественные энергии не обезличенно проистекают из Божественной сущности, а распространяются Отцом через Сына в Святом Духе, соотнося обоживающихся людей с Тремя Божественными Лицами. Во-вторых, нетварные Божественные энергии воспринимаются каждой человеческой личностью, устремленной к Богу в личном доверии и любви (ср.: Гал 5. 6), в силу восприятия человеческой природы Вторым Божественном Лицом и по образу этого высшего восприятия (см.: Lossky, 1967:

60 (рус. пер.: Лосский, 2000: 106); Lossky, 2014: 83; Meyendorff, 1959: 297-298 (рус. пер.: Мейендорф, 1997: 293-295); Софроний (Сахаров), архим., 1985: 118, 153; Софроний (Сахаров), архим., 1999: 172; Софроний (Сахаров), архим., 2007: 168).

Обращаясь к святоотеческому ви́дению обо́жения, протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечает: «Знаменитое высказывание святителя Афанасия - “Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом” - действительно было бы ничем иным, как эллинским пантеизмом, если бы подразумевало смешение тварной и нетварной *природ*. Подлинная полнота “обо́жения” (θέωσις) должна осмысляться именно в свете *ипостасного* соединения двух природ во Христе и личного отклика каждого человека» (Meyendorff, 1987: 19; ср. рус. пер.: Мейендорф, 2013: 128). «В опыте обоженного человечества, - поясняет отец Иоанн, - возвещаемом Афанасием и Кириллом, подлинная, тварная человеческая природа и ее свойства не исчезают, а в новом общении с божественным исполняют свое истинное предназначение, данное им при сотворении» (Meyendorff, 1985: 238; ср. рус. пер.: Мейендорф, 2013: 178-179; см. также: Staniloae, 2003: 368-374).

ЛИТЕРАТУРА

Иоанн (Зизиулас), митр. 2006. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 280 с.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. XII, 412 с.

Каллист (Уэр), еп. 2001. Православная Церковь. Пер. с англ. Г.В. Вдовина. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 376 с.

Лосский В.Н. 2000. Богословие и боговидение: Сб. статей. М.: Свято-Владимирское братство. 631 с.

Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Пер. с фр. В.А. Рещиковой. - В кн.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». С. 8-199.

Максим Исповедник, преп. 2020. Амбигвы. Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазов и А.М. Шуфрин. Науч. ред. Г.И. Беневич. М.: Эксмо. 992 с.

Мейендорф И., протопр. 1997. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Пер. Г.Н. Начинкин. Ред. И.П. Медведев и В.М. Лурье. СПб.: Византинороссика, XVI, 480 с.

Мейендорф И., протопр. 2013. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. Пер. с англ. и фр. М.: Эксмо; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 832 с.

Мейендорф И., протопр. 2000. Христос в восточном православном богословии. Пер. с англ. свящ. О. Давыденков при участии Л.А. Успенской. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 318 с.

Софроний (Сахаров), архим. 1985. Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 255 с.

Софроний (Сахаров), архим. 2007. Духовные беседы. Т. 2. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник. 336 с.

Софроний (Сахаров), архим. 2001. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник. 368 с.

Софроний (Сахаров), архим. 1999. Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 224 с.

Фельми К.Х. 1999. Введение в современное православное богословие. Пер. с нем. Е.М. Верещагин, М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата. 302 с.

Флоровский Г., прот. 2002. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт. С. 122-164.

Флоровский Г.В. 1926. Метафизические предпосылки утопизма. - Путь. 4: 27-53.

Флоровский Г.В. 1930. Спор о немецком идеализме. - Путь. 25: 51-80.

Шпидлик Ф. 2000. Духовная традиция Восточного христианства: Систематическое изложение. Пер. с фр. Д. Сизовенко, М.: Паолине, 494 с.

Шпиллер В., прот. 1999. Набросок предисловия к «Богословскому сборнику». - Богословский сборник. Вып. II: 5-8.

Florovsky G., archpr. 1959. The Predicament of the Christian Historian. - In: Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich. Ed. W. Leibrecht. New York, NY: Harper & Brothers. P. 140-166.

John (Zizioulas), metr. 1985. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 270 p.

John (Zizioulas), metr. 2006. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh: T&T Clark. XIV, 316 p.

Lossky V.N. 1944. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier. 265 p.

Lossky V.N. 1967. La Theologie de la Lumiere chez saint Gregoire Palamas. - In: Lossky V.N. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne. P. 39-65.

Lossky V.N. 2014. The Doctrine of Grace in the Orthodox Church. Introd. and trans. P. Ladouceur. - St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 58. № 1: 69-85.

Maximus Confessor. 1863. Ambiguorum Liber. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 91. Paris. Col. 1032A-1417C.

Meyendorff J., archpr. 1985. Christ as Savior in the East. - In: Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. New York, NY: Crossroad. P. 470-476.

Meyendorff J., archpr. 1975. Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 248 p.
Meyendorff J., archpr. 1987. Christ's Humanity: The Paschal Mystery. - St. Vladimir's Theological Quarterly. 31 (1): 5-40.
Meyendorff J. 1959. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil. 431 p.
Meyendorff J., archpr. 1989a. New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology. - Theological Studies. 50 (3): 481-499.
Meyendorff J., archpr. 1989b. Theosis in the Eastern Christian Tradition. - In: Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern. Eds. J. Meyendorff, L. Dupré, D. E. Saliers, eds. New York, NY: Crossroad. P. 470-476.
Staniloae D., archpr. 2003. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar. Archim. Jerome (Newville) and A. Kloos, trans. South Canaan, Pa.: St. Tikhon's Seminary Press, VI, 397 p.

Поступила / Received: 20.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 347-359
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 347-359
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-347-359
EDN: RCYNKK

Миссия и выздоровление алкоголиков и наркоманов

Е.А. Савина

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, с. 1
Orthodox St. Tikhon Humanitarian University
Likhov side str., 6, build 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: katjasavina@mail.ru

Ключевые слова: миссия, алкоголизм, наркомания, зависимость, выздоровление.
Key words: mission, alcoholism, drug addiction, addiction, recovery.
Резюме. Выздоровление от алкогольной или наркотической зависимости совершает Бог при содействии самого зависимого человека и других людей. Поэтому чрезвычайно важен приход человека к Богу. Показаны некоторые препятствия к этому и особенности пути зависимого человека к Богу в выздоровлении. Православная миссия должна учитывать эти особенности в работе с зависимыми людьми.
Abstract. God is the Person accomplishes recovery of alcoholics and addicts together with the addicted person himself and other people. So, it is extremely important for addicted person to come to God. Some obstacles in it and peculiar properties on this way in recovery are discussed. Orthodox missionaries have to take in mind these peculiarities in their work with addictive people.
[Savina E.A. Mission and recovery of alcoholics and addicts**]**

Опыт психотерапевтической работы в реабилитационном центре для алкоголиков, наркоманов и их семей с очевидностью показывает, что результат работы центра - начало процесса выздоровления зависимого человека - выздоровления, которое он будет затем поддерживать всю жизнь - зависит, но не определяется усилиями самого зависимого человека и терапевтической команды специалистов. Кроме них заметно дополнительное действие Силы, осуществляющей процесс противостояния и преодоления очевидных нарушений во всем существе зависимого человека, от его организма до духовной сферы. Имя этой Силы - Бог, и Его действие совершает выздоровление в содействии самого страдающего зависимостью человека и других людей. «Господь, Целитель душевных и телесных недугов, силой Своей освобождает плененного

наркозависимостью в ответ на его усилия и желание, в ответ на соработничество с Ним Его служителей, осуществляющих милосердную помощь больному» (Об Участии РПЦ в реабилитации наркозависимых, 2012). Повреждение всей природы человека не позволяет ему самому осуществить отказ от употребления наркотиков и алкоголя и восстановить себя и свою жизнь, ибо в нем самом нет точки опоры. В терапии зависимости как нигде более видно бессилие человека в преодолении страсти. Наркоман или алкоголик обычно этого не видит: мешают отрицания зависимости. Обычно их рассматривают как психологическую защиту, а то и злую волю самого зависимого человека, но мы считаем, что природа отрицания зависимости страдающим человеком имеет прежде всего духовный характер: это бесовский обман, и человек перед ним также бессилен (*Уэббер, 2018*: 93). Только Господь может «прорвать завесу» отрицания зависимости и совершать выздоровление души человека. Поэтому цель реабилитации - привести человека к осознанному общению с Богом (*Иона (Займовский), Кузьмин*, 2021: 168). В процессе выздоровления мы наблюдаем процесс понимания, осознания действия Бога в выздоровлении и согласованность с этим действий самого человека. Но на этом пути есть препятствия.

Во-первых, мы *знаем*, что выздоровление творит Бог, но часто практически *не принимаем*, не делаем это основой наших действий в отношении зависимого человека: отсюда осуждение, «воспитание» наркомана, возвышение своей роли в его изменении, обучение/манипуляции. Выздоровление воспринимается не как чудо, а как алгоритм, который надо правильно выполнить - и все получится. Тогда врачи, психологи, консультанты и даже нередко священники «прописывают» «проверенный» алгоритм действий наркоману или алкоголику, и он верит, что последовательно и аккуратно выполняя все предписания, он получит искомый результат: счастливую жизнь без наркотиков и алкоголя. Неудачи на этом пути воспринимаются тогда им и людьми вокруг как его ошибки/нежелание выздоравливать, что в свою очередь осуждается и вслух порицается. Не надо обсуждать, что на этом пути Бога нет.

Во-вторых, когда наркоман приходит в реабилитацию, у нас нет общего *понятийного аппарата, языка, духовного опыта*. Духовный опыт, возможно, был, например, в церковной жизни в детстве, но в активной наркомании или алкоголизме он меняется: там есть общение с темными силами, бесами. Действие бесов может быть прикровенно, и тогда сам зависимый человек и люди вокруг видят огрубление совести, ложь и насилие, приписываемое внезапно изменившемуся человеку. Нередко можно слышать от выздоравливающих теперь наркоманов и алкоголиков, что они воочию видели бесов, причем это нельзя объяснить галлюцинациями под действием веществ. Бывает и так, что человек осознанно обращается к бесам, включается в андеграундную субкультуру такого рода. Нередко зависимый человек молится Богу об успехе добывания наркотика, о безнаказанности преступлений, и тогда действительным адресатом его молитвы становится бес. Но именно Богу, а не зависимости и бесам тогда наркоман или алкоголик приписывает свое страдание. Итак, у только пришедшего в реабилитационный центр зависимого человека духовный опыт другой, и понятийный аппарат тоже. Нам надо осознавать, что, когда мы говорим «Бог», наркоман имеет в виду не обязательно Того, о Ком мы говорим. Мы говорим о разном, его противостояние связано с тем, что он нас не понимает!

Но, несмотря на препятствия, на отсутствие контакта человека с Богом, милосердный Бог, который промышляет и о нераскаявшемся грешнике, начинает процесс выздоровления. Господь создает кризис в жизни наркомана или алкоголика и далее усиливает его, если только Бог не встретится со свободным протестом человека выздоравливать. Тогда Бог может отступить, не нарушая свободу человека.

Дорога к Богу бывает долгой. В употреблении алкоголя или наркотиков, в начале процесса узнавания Бога, Он на периферии мира, персонаж легенды, сказки, которая может быть - кто доказал? - отчасти и правдой, и потому Бог неизвестен. Евангелие не проповедано. Частично оно может быть известно, но воспринимается как легенда, которую человек пытается приспособить к своему пониманию реальности и отметает все, не вписывающееся в эту рамку.

Главный - Я, поэтому Бог имеет служебную роль: подай, принеси. Он гораздо менее значим, чем окружающие люди. «Прости» не звучит. Личность Бога не просто неизвестна - она неинтересна. Бог может быть опасен: отомстит за ошибки («злой директор мира», «судья» и «палач»), Он все видит и знает («следователь»). Главная опасность от Него - не даст употреблять, а это цель жизни активного наркомана или алкоголика. Поэтому от Бога надо «прятаться» (игнорировать), обращаться к Нему в крайних случаях и рассматривать как помеху в остальной жизни.

Здесь мы видим характерные свойства зависимой личности: лживость (в том числе и ложь себе), отрицание своей подчиненности бесу-зависимости, попытки использования других людей и Самого Бога в своих целях, из которых главная - употребление. Поэтому существует разделение мира на Я и Они: Я так плохо живу, что меня надо жалеть и спасать от бед, а Они часто как раз виновники этого «плохо» (зависимость как причина всех бед отрицается), поэтому есть враждебность, обиды и гнев, насилие и одиночество как итог. Печально вспоминается образ Горлума из саги Р.Р. Толкиена «Властелин колец», страдающего и погибающего от страсти к «своей прелести».

Одновременно в человеке присутствуют черты прежней личности: душа добрая, воспитанная в семье, не желающая зла себе и другим, стыдящаяся реальности своего Я. Отношения с Богом выстраивают обе части его личности. Поэтому эти отношения конфликтны и перемежаются, и это еще усугубляет хаос в отношениях зависимого человека с миром и Богом.

В кризисе, который, возможно, станет началом выздоровления, есть переживание бессилия и исчерпанности всех своих возможностей, и это переводит Бога из периферии в близость к Я-центру. Это создает в безумии человека либо конфликт с Богом (обида, гнев и страх): «Как Ты можешь так со мной поступать??? Ты должен изменить свое отношение ко мне, понять меня и позволить жить в употреблении!!!» - либо крик о спасении из кризиса, чудом и «бесплатно», без своей ответственности. Часто они перемежаются. Спасение для зависимого человека (но не для Самого Бога) действительно «бесплатно», но есть ответственность его принять и удержать.

Кризис, «суд» в переводе в греческого - переломная точка в жизни наркомана или алкоголика, их может быть несколько в жизни, и после них может начаться выздоровление. Какова роль людей, находящихся рядом? Кризис создать мы не можем, но можно его обострить, проявить. Начнется ли выздоровление, зависит от того, будет ли зависимым человеком принято решение начать изменять жизнь, прекратить употребление, в какую сторону пойдет процесс. Решения выздоравливать может не быть, и тогда кризис остается бесплодным мучением, отсрочкой продолжения употребления. В кризисе можно и умереть, окончательно решив остаться в зависимости, как погиб Горлум.

Итак, в кризисе Я зависимого человека остается в центре мира. Человек видит действие беса, или даже воочию бесовские силы, имеющие полную власть над ним, стремящие его к гибели, это вызывает ужас. Тогда человек начинает сердечно молиться или хотя бы надеяться на спасение из неведомого источника. Человек не кается, он нуждается в облегчении страдания немедленно, и мольба его только об избавлении от муки. Бог, отвечая на этот призыв, может помочь ему как бы «авансом». Здесь человек обращается к Богу вынуждено, у него нет личных отношений с Ним, только требование помощи. Фокус внимания на себе-страдающем. Наша попытка помочь в направлении «тебе надо прекратить употреблять» может парадоксально вызвать гнев зависимого человека: «Мне и так плохо, а он еще хочет лишить меня всего, что у меня есть!». Можно было бы сказать, что это детские отношения с Богом, но даже младенец улыбается матери и отцу, любит их. Наркоман в кризисе Бога не любит и не стыдится себя. Он пытается Его использовать - и только.

Однако, некоторые люди все же тогда начинают свое выздоровление. Оно начинается со встречи с другими помогающими людей, понимающими его и умеющими выздоравливать. Наркоман или алкоголик начинает общение с ними в группах и терапии, и получает три новых для себя переживания: надежду на то, что зависимому человеку можно жить хорошо без алкоголя и наркотиков; представление о Боге как о Личности, с Которой эти люди (но не он пока) находятся в общении; и тогда у него нередко странным для него образом

появляется собственный опыт первых дней относительно благополучной трезвости. Это действие Божьего «аванса». В видимом общении с людьми начинается знакомство с невидимым Богом.

Тут много зависит от тех людей, с которыми наркоман находится в общении. Он впитывает как губка все новое, и склонен следовать инструкциям в уверенности, что так он построит свое выздоровление. Бог здесь тоже служебный объект его мира, но Он гораздо ближе, чем раньше, с Ним начинается взаимодействие. Трезвый образ жизни с трудом конкурирует с прежними ценностями употребления: много соблазнов их как-то совмещать.

Вступают в действие многие предубеждения, вынесенные из предыдущего опыта: о Боге как о «судье» и «палаче; о том, что Бог не хочет, чтобы я жил так, как я хочу, поэтому от Него надо держаться подальше; о сомнительной необходимости стать как другие верующие (мама, например), которые были против меня совсем недавно, и молиться как они; «школьные» представления о «невежестве» верующих; страх быть обманутым и так далее. Лучше, когда эти предубеждения проявляются, тогда можно на них получить ответы от тех, кто шел этим путем раньше. Хуже, если эйфория начала выздоровления уносит зависимого человека в ошибки восторженной прелести, обрядоверия или иные без критики принимаемые иллюзии.

Если мы посмотрим, как меняется в это время зависимая личность, мы увидим, что рекомендации выздоровления, получаемые алкоголиком или наркоманом от «впереди идущих» товарищей, направлены на преодоление самых грубых нарушений духовной природы: лживости, эгоизма и закрытости («честность, открытость и непредубежденность - духовные принципы нашего выздоровления»), и на поиск иных духовных ценностей, конкурирующих с главным для наркомана употреблением наркотиков: единство, бескорыстное служение другим людям, семья и другие. Это поставлено как цель, на самом деле недостижимая для искаженной души зависимого человека, и он совсем не умеет так жить - однако, действие Бога восполняет недостаточность, и воля Бога осуществляет искомое

в соработничестве с самом зависимым человеком (*Уэббер, 2018*: 195). Это не только возвращение к себе прежнему, к личности до формирования зависимости («пришед в себя» из притчи о блудном сыне (Лк 15:11-32), но и противостояние тем пагубным изменениям, которые принесла зависимость.

В это время идет критическое и недоверчивое знакомство с Богом, но появляется уже готовность искать и пробовать. Бог «человеколюбствует еси обычно» и откликается на эти попытки подарком минут чистой радости, дружбы и милосердия, сменяющимися вновь недоверием и критикой. Теперь это подросток в вере, неистовый в стремлении к правде и не прощающий Богу, например, смерть своих друзей: «Почему Ты их не спас?!». Он не терпит неопределенности и непознаваемого, ему нужно «все разобрать», потом «остаются лишние детали и почему-то не работает». «Лишнее» - это, например, посты и праздники, вообще Церковь. Но есть и мальчишеская откровенность и доверие Богу иногда, и потрясающие подвиги веры. Мы знаем выздоравливающего наркомана, который работал врачом и должен был быть в клинике к 8 утра. Он вставал в пять, молился полчаса, читал тексты по выздоровлению и писал список, за что он вчера благодарен людям и Богу, возбуждая в себе это чувство благодарности, снова молился за них и уходил на работу. Вечером он шел на группу Анонимных Наркоманов, там еще помогал новичкам, приходя домой, писал работы по поддержанию своего выздоровления, молился Богу сердечно и ложился спать. Так каждый день пять лет. Он откликался на каждую просьбу о помощи. Все ли верующие так живут? Он умер от рака, и, мы думаем, умер праведником. Мы помним похороны другого нашего друга наркомана: гроб стоит ночью в храме, над ним всю ночь друзья, выздоравливающие наркоманы, читают Псалтирь по-славянски. Читают понемногу, чтобы всем досталось, многие читают впервые в жизни, половину не понимая, но веруя, что Бог слышит и их другу помогает!

Не все так. У многих столько недоверия и бессилия именно в вере, что они не могут удержать ее, а с ней и выздоровление. Падают, встают, опять пробуют верить. Очень много недоумений и боли приносит подростковая уверенность, которая подогревается в общении на группах, что можно все

понять и сделать, следуя рекомендациям «впереди идущих» в выздоровлении наркоманов, советам священников, родственников и специалистов. Сделать без Бога. Есть подростковое стремление к поиску авторитетов, учителей, которым верят безоговорочно - потом разочаруются, конечно. Мы же знаем, что выздоровление - чудо, которое творит Бог, часто, но не всегда. И обычно в определенных условиях, но это только условия, а само чудо творит только Бог. Поэтому любые усилия самого человека обеспечить выздоровление не могут. Надежда здесь только на Бога, именно надежда, и для этого Его надо поставить в центр своего мира. Это, наконец, человек и делает! Дальше проходит «водораздел».

Очень многие выздоравливающие наркоманы и алкоголики нашли Бога как Помощника, Надежду и стараются жить правильно, по Евангелию, но не догадываются ни о том, что живут по нему, ни о том, что Автор Евангелия - тот самый Бог. Они усваивают правильный трезвый способ жить - Программу 12 шагов, благодарят людей, молятся Богу, просят о своих нуждах, может быть, даже захаживают в храм. Но они не видят в Боге Христа, они живут без Него, и попытка проповеди встретит вежливый отпор. «Я сам знаю, как мне верить». Возможно, они крещены в детстве, но, по сути, они не христиане, их вера во многом похожа на ветхозаветную, она проникнута твердой надеждой на помощь, в ней есть и страх обидеть Бога, но нет любви к Нему. У них есть опыт Богообщения, но опосредованного, через других людей. Это могут быть как верующие товарищи, так и родители, самоотверженно молящиеся за своих детей Богу. Они все же выздоравливают, потому что они не употребляют никаких психоактивных веществ, и живут хорошо, они верят в неведомого, но заботливого и помогающего Бога (может быть, это их Ангел-Хранитель?). Поэтому у них есть сердечные молитвы («своими словами»), есть молитвенный труд - их осознанная трезвость тому порукой. Бог продолжает помогать им, и это неудивительно: «Мой негордый Бог», как писал Симеон Новый Богослов. Но когда они встретятся с Ним, до или после смерти (лучше бы до), будет много удивления и раскаяния. Сейчас они отвергают любую катехизацию как

вторжение в те отношения с Богом, которые дали сегодня им трезвость, и очень боятся ее потерять. Они защищают самое дорогое для себя, но защищают напрасно: они только остановились на полпути.

Что они знают о Боге? Что Он любящий, помогает в трудные времена, что Он в силах вернуть им трезвость и здравомыслие, чтобы ее удержать и укреплять. Они верят, что Бог им помогает через людей, которые вместе с ними выздоравливают, и видят очевидные плоды этой веры. Они как-то формулируют про себя: Бог хочет, чтобы они жили «правильно», потому что неправильной жизни Бог помогать не будет, но при этом иногда верят и в то, что от Бога можно как-то спрятаться, не обращаясь к Нему, и пока пожить без Него, а потом снова прийти в Нему, и Бог не отвергнет вернувшегося. Это верно, конечно, что Господь не отвергнет кающегося, но будет ли здесь покаяние, и успеет ли человек вернуться? Они верят, что Бог заботится о них, и найдет выход из любой трудной жизненной ситуации, так что можно будет не прятаться от жизни в употребление наркотиков. Они ищут волю Бога, и стараются поступать так, как Он хочет. Например, выздоравливающий наркоман или алкоголик старается не делать зла, уверенно различая добро и зло. Однако, это различение может быть с изъянами, поскольку человек не с Христом и Евангелием. Например, он может не считать блуд грехом («все так!»). Наркоман уверенно говорит о своем обращении к вере, но предпочитает называть Бога Высшей Силой именно потому, что не ассоциирует ее с Христом и не хочет этого, опасаясь религиозного влияния. Почему? Отчасти боится тронуть то, что уже так хорошо «работает» в его жизни, отчасти видя, что есть очень много страдающих зависимостью воцерковленных православных христиан, то есть церковность сама по себе не спасает. Спасает Тот неведомый ему Бог, и потому он обращается к Нему, деятельно проявляя свою веру (ср. Иак. 2: 26). Открывая своей нецерковностью двери для всех наркоманов или алкоголиков, вне зависимости от их веры или отсутствия таковой, 12-шаговые группы становятся низко пороговым входом для страдающего человека в выздоровление с верой и Богом. Как говорил вл. Антоний Сурожский, «нет такого пути

человеческой души, нет такой стези, по которой человек идет, где бы он не мог встретить Бога или, скажу даже, мог бы Его не встретить. Но встретить Бога и узнать Бога можно только из глубин истосковавшейся, жаждущей души» (Антоний, митр., 2018: 13). Таким образом, 12-шаговые программы в реабилитационных центрах и Сообщества Анонимных Алкоголиков и Анонимных Наркоманов для многих людей стали путем в Церковь. Тогда выздоравливающие алкоголики или наркоманы преодолевают указанный «водораздел» между личной верой и воцерковлением.

Пройдя путь поиска Бога, найдя Его как Помощника и Покровителя вместе с другими выздоравливающими наркоманами, они рискуют спросить: «Кто Ты? К Кому я обращаюсь?» И Бог отвечает им почти как Моисею: «Я есть» (Ср. «Аз есмь Сущий», Исх. 3.14). Человек слышит, конечно, не голос, но, несомненно, чувствует, что *контакт* с Богом состоялся. Это ошеломляет, на какое-то время лишает всех убеждений и предубеждений, и дает острое ощущение счастья. Обычно человек старается оставить его сокровенным. Это случалось со многими людьми, которых мы знаем в выздоровлении. По мере того, как человек осознает этот опыт, он начинает понимать, что то, что написано в Евангелии - правда, причем не только историческая, а уже его личная, именно с Христом он тогда встретился. Важно, что человек не надмевается, не учит, не ищет особых переживаний от этого контакта, но контакт меняет его отношения с Богом. Он уже ищет не только благополучной трезвости, а жизни с Богом, теперь для него прежняя жизнь недостаточна. Тяга к употреблению алкоголя или наркотиков еще бывает, грешит он, конечно, тоже, но частица святости, жившая раньше тайно в его душе, теперь явна, и это можно видеть даже в его лице. Теперь для человека становится важна Церковь и Евангелие, молитва становится естественной частью его жизни. Без нее он изнашивается, и осознает это. Если он встречается с тяжелыми переживаниями в жизни, это только укрепляет его веру. *Трезвость* становится прямым следствием такой жизни, и *не самоцелью* уже, но одновременно ценнейшим опытом и даром, который он бережно поддерживает на группах. Именно там он пришел к Богу, нашел Его для себя - и потому продолжает их

посещать. В его ситуации будет прелестью решить, что «теперь все в порядке», Бог его исцелил, и поддержка товарищей, их опыт и общение ему больше не нужны. Выздоравливающий человек идет теперь путем *покаяния*, и потому становится способным любить, видеть красоту, быть самоотверженным и радоваться.

Некоторые пережили такой опыт встречи с Богом или святыми раньше, в глубоком кризисе своей жизни. Бог свободен встретить человека тогда, когда Ему благоугодно.

В обоих случаях, с «неведомым Богом» или с Христом, выздоравливающий наркоман иначе выстраивает отношения с другими людьми. Теперь в центре мира стоит Бог, а вокруг Него люди, среди которых и он сам, и потому возникают братские отношения. Осознавая, что Бог и их тоже согревает Своею благодатью, выздоравливающий наркоман относится к ним как к себе самому, осуществляя заповедь любви к ближнему, что, в свою очередь, укрепляет его связь с Богом в центре его мира (Уэббер, 2018*)*. Так он теперь и живет.

Православная Церковь наряду с собственными церковными программами реабилитации допускает и применение иных программ, не противоречащих учению Церкви. В документах Священного Синода это отражено следующим образом: «Помимо собственных оригинальных программ реабилитации наркозависимых Русская Православная Церковь допускает использование методик, заимствованных из опыта отечественной наркологии, форм и методов, разработанных в других странах, если они находятся в согласии с нравственными принципами, гарантирующими благо и достоинство человеческой личности» (Об Участии РПЦ в реабилитации наркозависимых, 2012). Программа «12 шагов», несомненно, является таковой, что стало основанием для предоставления помещений для проведения собраний Анонимных Алкоголиков и Анонимных Наркоманов при многих православных храмах, что, в свою очередь приблизило эти сообщества к общению с Церковью.

Какова же роль людей, не имеющих личного опыта выздоровления от зависимости, и стремящихся помогать зависимому человеку выздоравливать? Несомненно, она велика, и может быть православной миссией. Мы можем встретить

настороженное отношение к нашим попыткам помогать: «наркомана поймет только наркоман», «что вы можете сказать мне о выздоровлении, если сами не шли этим путем?». Действительно, следует избегать давать советы и оценки. Но поиск Бога, в котором находится выздоравливающий зависимый человек, *должен* встретиться с нашим ответом на его запрос, потому что мы тоже находимся в этом поиске глубины этих отношений, и с нами, мы верим, Тот, Кого ищет зависимый человек в выздоровлении. Поэтому, не надмеваясь своим знанием (перед Богом мы стоим на одной ступени с ним), не поучая (сами мы не сразу тоже пришли к вере), не совершая, упаси Боже, религиозного насилия - «подталкивания к вере и Церкви» (потому что это совершенно точно вызовет его сопротивление, и это будет *наш грех* перед Богом), мы можем свидетельствовать о своей вере уважительно и уместно. Скорее нам нужно отвечать на запрос, чем вторгаться с вестью о Христе; скорее говорить с осторожностью и бережно, чем изрекать победно истины; скорее говорить от себя, чем от имени Церкви - оставаясь точно в поле церковных догматов и ссылаясь на них. Тогда мы можем быть услышаны, и «семена» веры могут дать «всходы» сейчас, или спустя время. При этом в разные периоды духовного взросления нам надо стараться говорить с выздоравливающими зависимыми людьми на их языке и в их понятийном аппарате, а для этого нам надо много слушать. Мы можем сказать о Боге только на языке сегодняшних представлений наркомана о Нем, Каким он Его сегодня понимает. Только так мы сможем помочь. И так мы будем только участвовать вместе с ним в создании условий, в которых Сам Бог может сотворить в жизни зависимого человека чудо выздоровления.

ЛИТЕРАТУРА

Иона (Займовский), иг., Кузьмин Р.Ю. 2021. Богословие и зависимость. Опыт построения христианской аддиктологии. М.: Практика. 304 с.

Об Участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых [Электронный ресурс]. Документ принят Священным Синодом РПЦ 26.12.2012. Журналы заседания Священного Синода от 25-26 декабря 2012. № 128. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/2674661.html

Симеон Новый Богослов, прп. Благодарения Богу [Электронный ресурс]. - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/ (09.03.2025).
Сурожский А. метрп. 2018. Пути христианской жизни: беседы. 4-е изд. М.: Практика. 253 с.
Уэббер М. 2018. Шаги преображения. Православный священник размышляет о программе «12 шагов». М.: Триада. 282 с.

Поступила / Received: 10.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 360-372
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 360-372
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-360-372
EDN: RVXBVU

Онтология и психология индивидуальности в теоретическом наследии В.В. Зеньковского

О.Е. Серова

Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research
Mokhovaya str., 9, build. 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: s_olga953@mail.ru

Ключевые слова: история психологии, индивидуальность, индивидуальные особенности, эмпирическая психология, психологическое бытие, ценностной статус индивидуальности, метафизическая методология.
Key words: history of psychology, individuality, individual characteristics, empirical psychology, psychological being, value status of individuality, metaphysical methodology.

Резюме. Содержание статьи посвящено фундаментальному вопросу историко-психологических исследований о взаимодополняемости теоретических достижений, полученных на различных этапах развития методологического инструментария психологической науки, и обусловленности его структуры мировоззренческими тенденциями эпохи. Представлен анализ психологического концепта индивидуальности, предложенного в начале XX века богословом, культурологом, психологом и педагогом В.В. Зеньковским, в рамках которого дано описание индивидуальности в качестве живого единства психической жизни, ее реальной основы, источника и причины. Выявлены альтернативность и инновационность выводов Зеньковского - об индивидуальности как самостоятельном психологическом бытии, духовно-энергийной основе индивидуально-творческих проявлений, единственно обеспечивающей реалистический характер их имманентной взаимосвязи - по отношению к современному смысловому контексту ее понимания в психологической науке. Показана эффективность введенного ученым метафизического уровня в методологию анализа проблемы индивидуальности. Подчеркнута перспективность идей Зеньковского в ракурсе формирования идентичности современных стратегий интерпретации результатов, полученных при изучении базовых проблем психологии индивидуальности и индивидуальных различий и углубления понимания нравственного смысла обращения к таким исследованиям.
Abstract. The content of the article is devoted to the fundamental question of historical-psychological research about the complementarity of theoretical achievements obtained at different stages of development of the methodological toolkit of psychological science, and the conditionality of its structure by worldview trends of the epoch. The analysis of the psychological concept of individuality

proposed in the early XX century by the theologian, culturologist, psychologist and educator V.V. Zenkovsky is presented. Zenkovsky, within the framework of which the individuality is described as a living unity of mental life, its real basis, source and cause. The alternativeness and innovativeness of Zenkovsky's conclusions - about individuality as an independent psychological being, spiritual and energetic basis of individual creative manifestations, which only provides the realistic character of their immanent interrelation - in relation to the modern semantic context of its understanding in psychological science are revealed. The effectiveness of the metaphysical level introduced by the scientist in the methodology of analyzing the problem of individuality is shown. The prospectivity of Zenkovsky's ideas in the perspective of formation of identity of modern strategies of interpretation of the results obtained in the study of basic problems of psychology of individuality and individual differences and deepening of understanding of the moral sense of reference to such studies is emphasized.

[Serova O.E. Ontology and psychology of individuality in the theoretical heritage of V.V. Zenkovsky**]**

Как показали новейшие наукометрические исследования основополагающих вопросов структуры и динамики теоретико-методологического поля дифференциальной психологии, именно проблема индивидуальности выступила одной из самых популярных тем для диссертационных работ за период 1992-2018 годов, ее рассмотрением были заняты ученые 58-ми крупнейших научных центров Российской Федерации (что составило 75% от общего числа профильных учреждений) (Олейник, Елисеева, 2024). Актуальная притягательность исследования индивидуальности, по нашему мнению, не в последнюю очередь связана с междисциплинарным масштабом самого понятия. И совсем не безосновательно рассуждение современного автора о том, что, интегрируя в единство ряды онтологических, аксиологических, психологических, методологических характеристик, понятие индивидуальности в своем понимании, по сути, соизмеримо с пониманием общей проблематики человекознания (Жданова, 2005). Но существует и обратная сторона такой содержательной и функциональной перенасыщенности исследуемого понятия - это неизбежная размытость конкретных смыслов его психологических определений по существу. И поскольку предшествующие периоды характеризовались крупными достижениями в области психологической расшифровки целого ряда составляющих структуры индивидуальности, сегодня мы наблюдаем возрастание

интенсивности запроса на разработку новых методологических подходов к ней как к интегрирующей целостности.

В рамках исследований, характерных для современной отечественной психологии, можно выделить два крупных подхода к изучению индивидуальности: первый, - как системного объекта в работах Б.Г. Ананьева, 1968; В.С. Мерлина, 1986; В.Д Небылицына, 1978; Б.М. Теплова, 1961, 1985; Э.А. Голубевой, 1993, 1995, 1997; В.М. Русалова, 1988, 1990 и др.) и второй, - как субъекта познания в работах К.А. Абульхановой-Славской, 1986, 1991; В.В. Семеновой, 1998; Г.М. Андреевой, 1999, 2000; В.И. Слободчикова, Е.И. Исаева, 2000; А.В. Брушлинского, 2001, 2002; А.А. Волочкова, 2002; А.М. Кима, 2002; В.В. Знакова, 2002, 2003; А.К. Мукашева, 2003; Д.И. Дубровского, 2004; Е.А. Сергиенко, 2005 и др.).

Как известно, учеными был получен богатейший эмпирический материал и сформулированы прогностически значимые теоретические концепты. Однако, по мнению современных исследователей этой проблематики А.Ю. Калугина и С.Ю. Ждановой, само разнообразие, множественность и разноплановость этого материала позволяет трактовать его в качестве только различных линий анализа при рассмотрении исходного архисложного явления (Калугин, 2019; Жданова, 2005).

Следовательно, индивидуальность лишь приоткрывает для исследователя свои отдельные грани, но по-прежнему ускользает от последних определений.

В.А. Мазилов, анализируя современную исследовательскую ситуацию, пришел к выводу, с которым трудно не согласиться, что при изучении индивидуальности ученый сегодня сталкивается с трудностями, «которые происходят от недостаточной разработанности методологических проблем психологической науки» (Мазилов, 2012: 208).

Этот вывод определил собой историко-психологическую направленность выполненного нами исследования, ведь, по классическому определению Б.М. Теплова, именно в русле исследований такого плана открываются возможности обращения к богатству научной традиции поиска и теоретического анализа исторических альтернатив в методологии выдвинутых в современном контексте научных

проблем (Теплов, 1960).

С точки зрения обогащающей познавательной альтернативы, в высшей степени значимой в качестве предмета исследования выступает философско-психологическая теория индивидуальности психолога, богослова, культуролога, педагога Василия Васильевича Зеньковского (1881-1962), изложенная им в публикации «Принцип индивидуальности в психологии и педагогике» на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», выпуска 1911 года. После долгого и незаслуженного забвения труды мыслителя по богословию, философии, культурологии, педагогике, став предметом изучения для ученых и программой действия для учителей, заняли свое достойное место в истории российской культуры и социальной практике. Но труды В.В. Зеньковского как психолога, построенные в рамках присущего ему религиозного мировоззрения и характеризующиеся широким спектром философских обобщений, до сих пор известны гораздо меньше и не столь интенсивно используются профессионалами в этой области, поскольку современная психология только приступает к созданию методологических подходов к психологическим явлениям в контексте понимания их духовной природы.

К рассмотрению проблемы индивидуальности в психологии В.В. Зеньковский приступил, имея вполне сформированное представление о том, какие преобразования должна претерпеть современная ему научная психология, чтобы стать средством адекватного познания психологической реальности. А именно: в нее должны быть возвращены субстанциональный взгляд на душевную жизнь и метафизический подход как основание ее методологии. Целью всех этих преобразований должно стать построение общей теории души (см.: Современное состояние психофизической проблемы, 1905; Новый труд об ассоциации идей, 1906).

Знакомство с фактами биографии В.В. Зеньковского позволяют утверждать, что подобные воззрения - результат огромной мыслительной работы и высокой профессиональной культуры. Ведь к 1911 году за его плечами - переживание мировоззренческого кризиса и переосмысление роли материалистической парадигмы в науке, полный курс

дисциплин естественного отделения Киевского университета св. Владимира, поступление и завершение обучения на историко-философском отделении, специализация в университетском Психологическом семинарии, где под руководством Г.И. Челпанова проводилось изучение фундаментальных проблем психологии, гносеологии и этики, систематическая работа по подготовке к сдаче магистерского экзамена, в процессе которой им были освоены более 200 источников по философии, истории, филологии, психологии на языке оригинала. Таким образом, вывод о необходимости радикальной реформы метафизических основания психологии и общей теории души - это вывод человека, обладающего сложившимся мировоззрением, и специалиста, обладающего основательной научно-теоретической базой, «которая по своему объему и глубине превосходила рамки обычных требований» (Летцев, 2008: 23).

Однако особенная значимость работы В.В. Зеньковского определяется смысловой идентичностью его идей тому пониманию законов внутренней жизни, которое было укоренено в православной традиции, веками формировавшей русскую ментальность посредством приобщения к непреложным истинам.

Если говорить об истоках, то представление, которое впоследствии стало терминологически обозначаться как представление об индивидуальности, впервые появляется тогда, когда святые отцы-каппадокийцы обогатили миропонимание человечества представлением о Троичности Лиц Единого Бога и их ипостасных свойствах. В контексте такого понимания индивидуальность - это ракурс существования личности, но тем не менее, она, как и личность есть всегда самостоятельная бытийная реальность, не сводимая ни к какой другой.

Личность и индивидуальность неразрывно связаны, но саму эту связь продублировать в образах мышления невозможно, связь эта неисследима по существу. Можно указать на проявления индивидуальности (индивидуальные особенности), которые одновременно есть выражение своеобразия личности данного человека. Но структуру, или состав индивидуальности точно обозначить невозможно, так как указать на границу, отделяющую личность от индивидуальности

даже мысленно невозможно. Именно поэтому В.В. Зеньковский писал, что корень индивидуальности лежит в той же тайне, в которой лежит и корень личности. Но если для мыслительного дискурса неуловим способ взаимосвязи самостоятельных духовных реальностей, но по законам логики доступна констатация существования во внутреннем плане лично-индивидуального бытия как нераздельной живой цельности, выступающей энергийным основанием жизненного творчества человека и источником формирования конкретных черт его своеобразия.

Исходным вопросом, предваряющим исследования глубин индивидуальности, где уникально преобразуется природа человека, является вопрос о познаваемости индивидуального вообще. Ведь познание - это констатация общего в многообразии данных опыта на основе их сравнения. Соответственно, индивидуальное и неповторимое, а значит несравнимое таким привычным образом познано быть не может. Оно дано нам как факт внутренней жизни, как непосредственно переживаемое: индивидуальное мы носим в себе. Но само понятие индивидуального предельно для нашего познания: это понятие, к которому мы можем только стремиться, но которого наше познание никогда не достигнет (Зеньковский, 1911: 376). В античности это объясняли так: индивидуальное порождается идеями, которые сами по себе универсальны и в силу собственной природы не могут выделить индивидуальное как уникальное. В конце XIX века в 1896 году Генрих Риккерт в своей очень популярной книге «Границы естественнонаучного образования понятий» и Вильгельм Дильтей в книге «Вклад в изучение индивидуальности» на новом витке развития психологии доказали непознаваемость индивидуального как такового. Но тот же Дильтей развил идею о познании типического в индивидуальном. Люди не похожи друг на друга, но элементы непохожести повторяются, типизируются. Наличие типического, общего в индивидуальности создает возможность ее относительного познания. Указание в индивидуальности типических элементов имело эвристическое значение для дифференциальной психологии, основы которой чуть позднее в 1900 году провозгласил Вильгельм Штерн.

Однако «великой загадки индивидуальности», над которой веками бились мудрецы, оно не устраняло. Поскольку за пределами познаваемого типического в индивидуальности всегда констатировалось то, что Зеньковский называл «неделимый остаток», то, существование которого было схвачено в древнегреческом понятии «атом» - исходном для латинского «индивидуум», то, что Сократ считал невыразимым на языке формы и материи, в отношении чего Дунс Скот высказал идею «этотности» (это, данность), А. Шопенгауэр определил как «единственное в своей единственности», Ю. Хабермас - как нечто, что делает «индивидуальность индивидуальностью». За пределами типического существует «ядро» индивидуальности и вопрос именно о его познаваемости составлял суть «загадки индивидуальности». Недостаточность потенциала мыслительного дискурса в его отношении была очевидна. Чувственное познание (вследствие своего дискурсивного характера) оказывается в состоянии лишь приблизиться к индивидуальности, да и то, лишь в той мере, которая определяется присутствием в ней типических черт.

Не утратившая еще своих философских корней теоретическая психология начала XX века, выступив из рамок некорректно понимаемой «научности», нашла ответ на этот фундаментальный вопрос, поднявшись на уровень метафизического анализа, используя качественную оценку явления и понятие «ценность». В.В. Зеньковский утвердил вывод о ценностном статусе индивидуальности - индивидуальность всегда есть предмет оценки. Тем самым он завершил рассуждение Г. Риккерта о том, что «лишь отнесение к ценностям определяет величину индивидуальных различий… без отнесения к ценностям индивидуальные различия людей были бы столь же маловажны, как различия морских волн или листьев, уносимых ветром» (Риккерт, 1903: 215). Но если для Риккерта, как западноевропейского ученого, возможность оценки была тождественна возможности введения индивидуальности в научный оборот - пусть не в качестве предмета познания, но в качестве предмета оценки, то для Зеньковского ценностной статус индивидуальности - это неотразимый маркер реальности ее существования. Именно

внутреннее ощущение, осознание ценности нашей индивидуальности делает ее для нас реальной. Уважение индивидуальности, ценности другого тем глубже, «чем более глубоки мы в своей моральной жизни» и по мере нравственного возрастания все больше «люди для нас не средства, а цели». Нравственный статус индивидуальности определяется тем, что она выступает не только предметом оценки, целью наших стремлений, но и носителем идеала, ведь формирование человеком своего самостоятельного воззрения на мир, т.е. раскрытие своей индивидуальности - это задача его жизни (Зеньковский, 1911: 380).

В скобках заметим, что вопрос ценностного статуса индивидуальности - так определенно выдвинутый Зеньковским - был и остается неразрешимым «парадоксом индивидуальности» для последовательных философов- и психологов-марксистов. В контексте их научного мировоззрения индивидуальное - это несущественный артефакт. Рассуждение известного французского теоретика-марксиста Л. Сэва очень показательно в этом плане: «Каждый индивид своеобразен, и, следовательно, индивидуальное своеобразие - это факт общий, факт социальный. Но этот социальный факт заключается во врожденном разнообразии индивидов. Больше того, так как каждый индивид является индивидом только в той мере, в какой он своеобразен, своеобразие есть непременное условие индивидуальности; однако, ввиду того что индивидуальность является фактом социальным и общим, своеобразие индивида оказывается несущественным» (Сэв, 1972: 367-368).

Зеньковский был убежден, что неадекватность чувственного познания не может является последним рубежом в познания индивидуальности. Если принимать во внимание и учитывать не только рациональный спектр познавательных сил души, то станет ясным, что реальность индивидуальности (причем во всей тайне своего бытия!) целостно выступает и удостоверяется в нравственном, религиозном, эстетическом, педагогическом опыте. Характер освоение этой реальности динамичен, поскольку, обогащаясь, наш опыт изменяется и количественно, и качественно. Как постоянная принадлежность личного опыта индивидуальность всегда остается в сфере

нашего познания, но тип этого познания специфичен: ей соответствует не рассудочное, а интуитивное, непосредственное, мистическое познание. Но данные интуитивного внечувственного опыта могут и должны быть предметом научной обработки, считал Зеньковский, так как являются составляющей в едином контексте многообразного познавательного опыта человека.

И Зеньковский обратился к метафизике как методологии психологического исследования. Он осуществил метафизический синтез результатов эмпирического исследования проблемы индивидуальности в современной ему психологии. Поскольку был убежден, что, тот, «кто серьезно смотрит на проблемы научной психологии», тот не может ограничиться «рассмотрением только области феноменального и неизбежно обращается к понятиям метафизики, дополняющим непосредственный опыт» (Зеньковский, 1911: 375). И в психологии начала XX века налицо было доказательство этой позиции - введение в ее эмпирическое поле понятия «бессознательное» явно метафизической природы.

Однако, как мы знаем, генеральное представление о научности психологии в начале XX века было связано с усвоением методов естествознания и переходом от познания души к исследованию закономерностей душевных явлений. Проблема индивидуальности, неизбежно принимая на себя отпечаток общей тенденции, успешно развивалась в направлении исследования индивидуальных различий и вопрос онтологического основания, единственно обеспечивающего реалистичность их взаимосвязи, все больше приобретал значение риторического и был снят с актуальной повестки психологических исследований. Иными словами, проблема индивидуальности была подменена проблемой изучения индивидуальных особенностей и различий. Формирование методологического арсенала психологии обеспечивалось возможностями номиналистического и актуалистического подходов.

С номиналистической точки зрения понимание индивидуальной души означало, что некий комплекс психических явлений единственно и неповторимо связан с определенным телом. Но если индивидуализирующим началом

выступают физические данные, т.е. предрасположения и задатки, в зависимости от которых актуализируется психический опыт, то собственно психологическую сторону составляет утверждение индивидуальности в качестве суммы особенностей и различий в материале и формах внутренней жизни, характерных для данной души (как считали, например, Э. Гартман и А. Лазурский). Таким образом, в номиналистическом анализе индивидуальность представала в контексте материалистической метафизики как понятие суммы индивидуальных различий, т.е. не имела психического обоснования.

В контексте актуалистической теории индивидуальные различия понимались как живая, целостная система и акцент ставился на психологическом понимании индивидуальности, так как исходил из постулата о душе как принципе психологической причинности. В русле этой теории представление об индивидуальности в виде комбинации разномодальных свойств, принадлежащее Г. Геффлингу, породило на некоторое время популярное в ученых кругах убеждение в возможности воссоздания на их основе индивидуальных различий, реально существующих между людьми. Однако сомнительная возможность жизнедеятельности элементов отдельная от той целостной связи, в которой они функционируют (например, ощущения вне восприятия) никем не была доказана. И общепринятым стало положение теорий В. Вундта и Г. Эббингауза, гласившее, что целое дано вместе со своими частями. Следовательно, актуалистическая точка зрения позволяла прийти к утверждению, что индивидуальность столь же реальный факт, сколь очевидна реальность ее отдельных проявлений.

Но, как считал В.В. Зеньковский, на качественно новый уровень понимания индивидуальности выводило рассмотрение ее проблемы с точки зрения признания и учета изменяемости индивидуальных различий при сохранении единства в развитии и раскрытии индивидуальности. Поскольку, как он считал, такое рассмотрение делало неизбежным выделение в теоретическом анализе реальной основы, определяющей развитие индивидуальности. Следствием отделения факта существования основы от факта существования ее проявлений необходимо

выступало требование признания метафизического ядра индивидуальности. Это значило, что процесс формирования («раскрытия») индивидуальности, в зависимости от характера и силы влияния сторонних факторов может происходить различно у разных людей - быстрее или медленнее - однако «с момента вступления в жизнь всякая индивидуальная душа имеет в себе те начала, которые и определяют основное в человеке» (Зеньковский, 1911: 388).

Принимая во внимание положения работ У. Джеймса и В. Штерна о внутренней множественности и психологическом разнообразии индивидуального опыта, указания В. Соловьева на нравственный характер присущего индивидууму стремления к восстановлению целостности своей психологической сферы, Зеньковский пришел к выводу, что психическая индивидуальность отчасти нам дана в изменчивом содержании присущих ей особенностей, но отчасти задана в своем неизменном, как идеальная форма, как идеал, который каждый носит в душе индивидуально. И прибегая к метафоре Г. Успенского, замечал, что нравственное развитие человека, происходит как «выпрямление» начала, лежащего в основании индивидуальности.

Для Зеньковского, развитие психики в целом обнаруживало существование в душе «глубочайшей формирующей силы, благодаря действию которой из бесчисленных отдельных процессов начинают вырисовываться контуры индивидуальности». Как бы ни было сильно воздействие среды на протекание душевной жизни, оно не может стереть все то, что вложено в индивидуальность. Власть среды не устраняет творческих сил индивидуальности, «которые способны превратить раба условий в могучего властелина нал ними». Однако Зеньковский-психолог предупреждал, что мы никогда не должны питать иллюзий, что сумеем психологически исчерпать глубину индивидуальности. Потому что как мыслителю, в сознании которого в гармоничном единстве были преломлены философские понятия в свете непреложных истин православия, ему было доступно понимание, что задачи идеального раскрытия индивидуальности, по мере их осознания, «открывают перед нами перспективы бесконечности». Так

напишет он впоследствии в своей диссертационной работе (Зеньковский, 1914: 321-322).

Если следовать в русле идей В.В. Зеньковского, признание устойчивого ядра индивидуальности и устойчивых индивидуальных особенностей выводит понимание индивидуальности на уровень ее утверждения как самостоятельного психического бытия, живой творческой силы, преобразующей хаотичность психической множественности в индивидуальное единство в соответствии с заданным идеалом надындивидуальной природы. Другими словами, индивидуальность в психологическом смысле - это реальное организующее ядро, интегративное по своей структуре, из которого развиваются те или иные индивидуальные особенности. Понятие «индивидуальность» охватывает в неразложимом синтезе индивидуальное и общее, неповторимое и повторяющееся и описывает в учении В.В. Зеньковского реальную онтологию.

Заключение

- В работе В.В. Зеньковского было показано, что забвение психологией своей метафизической основы и породило проблему непроработанности ее основных понятий и классификации душевных явлений при наличии обширной фактологической базы.
- Структура методологического исследования индивидуальности была дополнена В.В. Зеньковским метафизическим уровнем, позволившим осуществить рассмотрение индивидуальности в качестве целостного психологического бытия.
- Индивидуальность в психологической теории В.В. Зеньковского, выступила как целостное бытие, творческая, подлинно своеобразная сила, непостижимая для дискурсивного мышления, но живая и реальная. Ее реальность удостоверялась ее ценностным статусом. Ее существование было оправдано нравственным смыслом стоящих перед человеком жизненных задач.

Предложенное В.В. Зеньковским понимание онтологии и

психологии индивидуальности обладает высоким творческим потенциалом формирования качественно иного направления современных психологических исследований, глубокого понимания их нравственных задач, реальных и действенных социокультурных перспектив.

ЛИТЕРАТУРА

Жданова С.Ю. 2005. Психология познания индивидуальности человека Автореферат дисс… докт. психол. наук. Пермь: тип. Пермского университета. 40 с.

Зеньковский В.В. 1911. Принцип индивидуальности в психологии и Педагогике. Вопросы философии и психологии. Кн. 108: 369-393.

Зеньковский В.В. 1914. Проблема психической причинности. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира АО печ. и изд. дела Н.Т. Корчак-Новицкого, 1914. 435 с.

Калугин А.Ю. 2019. О некоторых методических аспектах исследования индивидуальности человека. - Психология. Психофизиология. 12 (2): 29-40.

Летцев В.М. 2008. На пути к радикальной реформе метафизических Оснований психологии: формирование психологических взглядов В.В. Зеньковского. - В сб.: Альманах научного архива Психологического института РАО: Челпановские чтения 2008. Сост. и отв. ред. Е.П. Гусева, О.Е. Серова; под общ. ред. В.В. Рубцова. М.: ПИ РАО; МГППУ. 229 с.

Мазилов В.А. 2012. Методологические проблемы индивидуальности в психологии. - Ярославский педагогический вестник. 1: 208-218.

Олейник Ю.Н., Елисеева И. Н. 2024. Теоретико-методологические и методические основания наукометрических исследований в истории психологии (на примере разработки проблем индивидуальности в отечественной психологии в 1992-2018 гг.). - В кн.: Психология личности: методология, теория, практика. Отв. ред. Д.В. Ушаков и др. М.: Изд-во «Институт психологии РАН»: 199-205.

Риккерт Г. 1903. Логическое введение в исторические науки. Пер. с нем. А. Водена. СПб.: изд. Е.Д. Кусковой. 615 с.

Сэв Л. 1972. Марксизм и теория личности. Пер. с фр. И.С. Вдовиной и Э.А. Гроссман; ред. и вступ. статья проф. Г. А. Курсанова. М.: Прогресс. 582 с.

Теплов Б.М. 1960. О некоторых общих вопросах разработки истории Психологии. - В сб.: Материалы второй Закавказской конференции психологов. Под ред. М.А. Мазманяна. Ереван: Армучпедгиз: 3-13.

Челпанов Г.И. 1910. Современная индивидуальная психология и ее практическое значение. Вопросы философии и психологии. Кн. 103: 306-330.

Поступила / Received: 16.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

Humanity space *International almanac* VOL. 14, No 4, 2025: 373-378
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 14, № 4, 2025: 373-378
DOI: 10.24412/2226-0773-2025-14-4-373-378
EDN: TQMBGD

Сремски-Карловци - духовный центр русской эмиграции (в межвоенный период)

М.Е. Тужиков

Русское географическое общество
109012, г. Москва, Новая площадь, д. 10, стр. 2
Russian Geographical Society
Novaya square, 10, build 2, Moscow 109012 Russia
e-mail: geoid2112@mail.ru

Ключевые слова: русская эмиграция, межвоенный период, Сремски-Карловци.
Key words: Russian emigration, interwar period, Sremski Karlovci.

Резюме. В статье рассматриваются обстоятельства Первого всезарубежного собора в Сремки-Карловци; влияние русских учёных, богословов и духовенства на Балканах в межвоенный период.
Abstract. The article examines the circumstances of the First All-Diaspora Council in Sremki-Karlovci; the influence of Russian scientists, theologians and clergy in the Balkans in the interwar period.

[Tuzhikov M.E. Sremski Karlovci - the spiritual center of Russian emigration (in the interwar period)**]**

11 ноября 1920 года Врангель отдает приказ об эвакуации «всех, кто разделял с армией её крестный путь». Вместе с Врангелем отбыл из Крыма и Георгий Вернадский, который с сентября 1920 г., по рекомендации главы внешнеполитического ведомства П.Б. Струве, возглавил ведомство печати в правительстве генерала Врангеля.

Г.В. Вернадский писал тогда: «Петр Николаевич Врангель произвел на меня впечатление человека выдающегося - каким он и был. Он происходил из военной семьи, по образованию был горный инженер, что сближало его с людьми науки и техники».

Георгий Вернадский часто находится в то время в Сербии, также участвуя и на Съезде русских учёных (в изгнании), проходившем в Белграде.

В этот же период в Белграде (в 1928 году) прошёл Первый съезд русских писателей-эмигрантов, в котором участвовали Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус,

Александр Куприн и другие авторы.

Отмечу, что с 1920 года в Белграде уже существовало Общество русских учёных, а с 1921 года - Русская академическая группа. Более 70 русских профессоров, оказавшихся в эмиграции в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, многие из них стали впоследствии членами Сербской академии наук (САНУ). Назову лишь несколько имён:

Георгий Острогорский (1902-1976) - один из самых авторитетных историков-византинистов XX века, академик САНУ, основатель и руководитель Института византиноведения Сербской академии наук

Антон Дмитриевич Билимович - математик, академик САНУ, основатель белградской школы механиков.

Владимир Фармаковский (1880-1954) - действительный член Сербской академии наук, основатель и первый директор Института машиностроения

Константин Воронец (1902-1974) - член САНУ, профессор машиностроительного факультета Белградского Университета, специалист по механике жидкости

Академик Краснов Николай Петрович - архитектор, создавший Ливадийский дворец, был на протяжении многих лет главным (Королевским) архитектором Югославии.

Вспомним, что и выдающейся академик-филолог Никита Ильич Толстой, также родился в сербском Вращце.

Следует упомянуть о деятельности Русского научного института, учрежденного в Белграде в 1928 г., находившегося под покровительством короля Александра I Карагеоргиевича и финансировавшийся югославским правительством. Первыми председателем Института был профессор Е.В. Спекторский. Институт имел пять отделений: философское во главе с Н.О. Лосским и П.Б. Струве, языка и литературы, которым руководил А.Л. Погодин, общественных и исторических наук под председательством А.П. Доброклонского, медицинское во главе с А.И. Игнатовским, а также отделение математических и технических наук, которым руководили Г.Н. Пио-Ульский и Н.Н. Салтыков. Одним из направлений деятельности института была организация лекций русских ученых из других европейских стран. В стенах института регулярно выступали

И.И. Лаппо и А.А. Кизеветтер из Праги, В.В. Зеньковский и Н.Н. Головин из Парижа, С.Л. Франк и И.А. Ильин из Берлина, Е.Ф. Шмурло из Рима, В.Н. Ипатьев и И.И. Сикорский из США.

Первые русские граждане, появившиеся в 1919 году, получили официальное название «русские беженцы», таким образом определив их юридический статус. Русские эмигранты были прямо защищены сербским законодательством, что отличало их положение от статуса других иностранцев. Законы Сербии в вопросах получения русскими эмигрантами права на трудовую деятельность и трудоустройство были относительно мягкими.

Центром русской эмиграции был, конечно, Белград, где в некоторый момент по подсчетам до 20% всего городского населения были русского происхождения.

А центр Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) с 1921 до 1944 года находился в Сремских Карловцах.

В мае 1919 года в Ставрополе-Кавказском (сейчас - Ставрополь), было организовано Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России. В ноябре 1920-го большинство входивших в него иерархов покинули Россию вместе с армией барона Врангеля.

А уже в мае 1921 года Высшее церковное управление прибыло в Королевство сербов, хорватов и словенцев. Патриарх Сербский Димитрий предоставил в распоряжение оказавшихся в изгнании русских архипастырей свою резиденцию в Сремски-Карловци.

С 21 ноября по 3 декабря 1921 года в Сремски-Карловци прошло Общецерковное заграничное собрание архиереев, клириков и мирян, в ходе заседаний переименованное во Всезарубежный собор. В его работе приняли участие 11 епископов и около 100 священнослужителей и мирян из наиболее крупных епархий.

Собор образовал Высшее русское церковное управление за границей во главе с архиепископом Антонием (Храповицким).

В это же время Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви (СПЦ) официально признал канонический статус РПЦЗ, предоставил ее архиереям юрисдикцию над русским духовенством в Королевстве сербов,

хорватов и словенцев и за его пределами.

В управлении РПЦЗ в межвоенный период находились многочисленные приходы в Западной и Центральной Европе, Североамериканскую, Пекинскую и Харбинскую епархию, Русскую духовную миссию в Иерусалиме и Персии (Иране), так и возникшие в эмиграции многочисленные общины беженцев из России.

Осенью 1944 года Архиерейский Синод РПЦЗ эвакуирован из Сремски-Карловци и к концу войны оказался на территории Западной Германии, где оставался до переезда в США в 1950 году.

За патриаршим дворцом, где пребывал Архиерейский синод, с 1922 по 1926 год жил Главнокомандующий Русской армией Врангель, где располагался его штаб. К нему из Парижа приехали жена и трое детей, из Дрездена - родители.

В 1921-1922 годах русская колония в Сремски-Карловцах значительно увеличилась с приездом туда большей части штаба Добровольческой армии генерала П.Н. Врангеля. Помимо военных чинов и духовенства, значительную группу русских в Сремских Карловцах того времени составляла интеллигенция. Многие из них преподавали в семинарии и знаменитой карловацкой гимназии.

Ни в одном учебном заведении Сербии не было такой концентрации русских профессоров, сколько трудилось в семинарии и гимназии Сремски-Карловц. Одиннадцать профессоров семинарии, десятки русских были приглашены в православную гимназию, восстановивших в Сербии систему традиционного церковного образования. Эмигранты активно печатались в сербских газетах, выпускали богословскую и богослужебную литературу.

Помимо педагоги публиковали свои статьи в русской и сербской периодике, служили в храмах. Так Ф.Ф. Балабанов состоял чиновником Св. Синода Сербской православной церкви (СПЦ), В.Н. Халаев был одним из основателей Русского археологического общества в Югославии, В.А. Розов - членом Института изучения России в Белграде

В октября 2023 года в Сремских Карловцах прошли торжества по случаю 160-летия со дня рождения митрополита

Антония (Храповицкого).

В этих мероприятиях также принимал участие настоятель Троицкого Патриаршего подворья РПЦ в Белграде - протоиерей Виталий Васильевич Тарасьев - потомок русского дореволюционного духовенства.

С 1950 г. настоятелем Троицкого подворья являлся видный деятель русской эмиграции протоиерей Виталий Тарасьев, преемником служения которого после его кончины в 1974 г. стал его сын Василий Тарасьев. С 1998 г. настоятелем подворья является протоиерей Виталий Тарасьев - внук первого настоятеля храма.

В 2008 г. Троицкое подворье подняло вопрос о необходимости спасения Русского некрополя в Белграде. В 2012 г. Скупщина Белграда приняла решение о передаче Русского некрополя в ведение подворья Русской Православной Церкви в Белграде.

При поддержке Правительства России, Посольства РФ и Русского Дома в Белграде Русский некрополь с Иверской часовней был отреставрирован. В крипте часовни-склепе покоятся останки митрополита Антония (Храповицкий), погребены 623 русских воинов, погибших в Первую мировую войну на территории Сербии.

1 августа 2014 г., в день 100-летия начала Первой мировой войны, Патриарх Сербский Ириней совершил в Иверской часовне Божественную литургию и панихиду по русским воинам, павшим за свободу Сербии.

В ноябре 2024 г. Литургию по случаю столетия русского храма Святой Троицы в Белграде сослужили Патриарх Сербский Порфирий и митрополит Волоколамский Антоний.

Митрополит Волоколамский Антоний поблагодарил Святейшего Патриарха Порфирия за заботу о Троицком Подворье и за участие в праздновании юбилея, подчеркнув, что видит в этом продолжение любви и гостеприимства, с которыми 100 лет тому назад сербский народ принял русских изгнанников, которые в мгновение ока потеряли свою родину, оказались вдалеке от родных и близких, без средств к существованию, однако сохранили самое дорогое, что у них было, - святую православную веру. Как отметил митрополит Антоний, именно

в Белграде русские беженцы получили возможность не только организовать приходскую жизнь, но и построить храм в честь Пресвятой Троицы, который ныне является Подворьем Русской Православной Церкви при Сербском Патриаршем престоле.

ЛИТЕРАТУРА

Арсеньев А. 2024. Русская эмиграция в Югославии. Избранные статьи. В 2 т. Београд: МИА-принт. Т. 1. 518 с., Т. 2. 633 с.

Сорокина М. 2022. Несостоявшаяся встреча: юбилей АН СССР (1945) и судьбы русской научной эмиграции в Югославии. - Журнал российских и восточноевропейских исторических исследований. 1 (28): 117-137.

Кострюков А.А. 2012. Русская зарубежная церковь в 1925-1938 гг. М.: ПСТГУ. 624 с.

В Белграде состоялись торжества по случаю 100-летия Свято-Троицкого храма - Подворья Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Патриархия.ru 2024. - URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/6175171?ysclid=mb8apekkno549434151.

Поступила / Received: 14.04.2025
Принята / Accepted: 08.06.2025

О ЖУРНАЛЕ

Гуманитарное пространство (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) издается с 2012 года. Публикуются статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных и естественных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка (Cyberleninka) и др.

ABOUT THE JOURNAL

Humanity space (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) has been published since 2012. Articles that are the result of scientific research are published. Texts could be original researches, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities and natural sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

There are 4 issues per year, as well as supplements in the form of an appendix to the journal.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI), Cyberleninka etc.

Содержание // Contents

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / PSYCHOLOGICAL SCIENCES

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ / HISTORICAL SCIENCES